MINIMA TROTTA

Edith Stein. **La filosofía existencial de Martin Heidegger.** Presentación de Carmen Revilla Guzmán

Min.

La filosofía existencial de Martin Heidegger

La filosofía existencial de Martin Heidegger

Edith Stein

presentación de Carmen Revilla Guzmán
traducción de Rosa M. Sala Carbó

MINIMA TROTTA

MINIMA TROTTA

Título original: Martin Heideggers Existenzphilosophie,
en Edith Stein, Endliches und ewiges Sein (pp. 445-499)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
Url: http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-174-7
depósito legal: S. 1.228-2010

impresión
Gráficas Varona, S.A.

ÍNDICE

Presentación
EDITH STEIN. UNA FILOSOFÍA DE LA ATENCIÓN

Carmen Revilla Guzmán

De Edith Stein se ha dicho que entendió la filosofía como una «*philia*, una amistad, casi una erótica del saber», haciendo de su dedicación a ésta una actividad que marca desde el comienzo su biografía intelectual; a la filosofía, así entendida, dedicó ciertamente su vida, caracterizada por «una actitud que se constituye lentamente y se transforma en un compromiso»[1], siempre radical, que, como también se ha señalado, la conduce a «un umbral último, el de la fe, con pasos existencialmente decisivos, que asumen la forma de una elección de vida, cada vez más absoluta, hasta su trágica muerte»[2] en Auschwitz. A juicio de Laura Boella, el trayecto biográfico de Edith Stein habría realizado «un doble movimiento: de espiritualidad que llega hasta el misticismo y a la vez de custodia e intensificación de la actitud filosófica, de abandono y retiro del mundo y a la vez de búsqueda de una alianza y de una responsabilidad compartida»[3]. De aquí que, en sus escritos, no deje de sorprender el modo, se diría que «paradójico», en el que se conjugan «los dos polos de su aventura intelectual y espiritual: la fenomenología, esa religión de la evidencia y

1. H.-B. Gerl, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia, 1998, pp. 14-15 (trad. italiana de G. Sansonetti de *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie, Mystik, Leben*, Mathias-Grünewald, Mainz, 1991).
2. L. Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Tre Lune, Mantua, 1998, p. 49.
3. *Ibid.*, pp. 49-50.

del candor filosófico, y la noche oscura de la mística carmelita», aunque así se suscita, sin embargo, la cuestión en torno a la «coherencia fundamental de esta aventura», en torno a la posibilidad de «conciliar, e incluso vincular íntimamente estos dos grandes momentos»[4].

Por otra parte, este doble perfil de su fisonomía personal, que apunta a una singular revalorización de la experiencia y se proyecta en su obra, da lugar a que ésta acoja también la implicación de su pensamiento en los acontecimientos que jalonan su existencia, ligados directamente al desarrollo histórico-político del siglo XX en sus momentos más cruciales, de modo que se convierten en una fuente decisiva de esa experiencia que constituye el fondo de los problemas teóricos que se plantea, a los que da forma su pensamiento y en los que se centra su voluntad de entender.

En la tensión entre la fidelidad a una orientación filosófica, presidida por el deseo de precisión y orden, pero también por la consigna de volver «a las cosas mismas», y el compromiso efectivo con la realidad y las exigencias concretas de su actualidad radica la peculiaridad y la fuerza del pensamiento y la escritura de una autora que, tal vez por eso, se ha podido considerar interlocutora imprescindible al abordar «los temas más vivos y presentes en nuestra sensibilidad intelectual»[5].

Aunque un acercamiento a la biografía de la autora y a lo que fue su dedicación a la filosofía permitiría trazar el marco en el que se despliega su continua y sólida actividad teórica[6], conviene tener en cuenta que ésta no se limita a la elaboración de las importantes obras publicadas. Para dar cuenta de su trabajo habría que insistir en la ingente actividad «anónima» que lleva a cabo en el contexto de la escuela fenomenológica[7], como habría que aludir también a su co-

4. R. De Monticelli, «Con occhi spalancati», en F. De Vecchi (ed.), *Filosofia, ritratti, corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Tre Lune, Mantua, 2001, p. 81.

5. L. Boella, *Cuori pensanti...*, cit., p. 10.

6. Véase más abajo la «Nota biográfica».

7. Sobre su lugar en la primera generación de fenomenólogos y los círculos de Múnich y Göttingen puede verse el ensayo introductorio de R. de

rrespondencia, de especial interés en algunos casos, como por ejemplo la que mantiene con Roman Ingarden, o en la relevancia de su propia autobiografía, e incluso en la de los escritos de contenido estrictamente religioso[8]. En todo caso, la aproximación a su obra en cualquiera de estas perspectivas nos sitúa siempre ante un pensamiento de rasgos profundamente personales y marcados; de hecho, el modo en el que asume diferentes influencias a lo largo de su evolución intelectual parece confirmar la permanencia de una actitud que se muestra en el trazo personal de su obra y, sólo por eso, justificaría el interés que ésta despierta, con independencia de las circunstancias que han dado lugar a renovadas lecturas desde puntos de vista diferentes.

Desde un primer, e incluso superficial, acercamiento a su obra, a través de cualquiera de sus escritos, destacan dos notas que no sólo caracterizan su escritura, sino que son también expresivas de esa actitud que, desde el comienzo, confiere un tono singular a su pensamiento: la precisión conceptual unida a la preocupación por transmitir y comunicar; en ellas se conserva la huella de su formación fenomenológica a la vez que dan razón de su opción por esta corriente; la modulación que adquieren en distintos momentos registra simultáneamente el sentido unitario de su trayecto y la voluntad de participar apasionadamente en

Monticelli a la antología *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Cortina, Milano, 2000, teniendo en cuenta que esta autora la considera «una de las más brillantes alumnas y continuadoras de Husserl» y «quizá la única que no malinterpretó al maestro». Para una valoración de la especificidad de su aportación en este contexto, por ejemplo, A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Firenze, 2003, con importantes referencias bibliográficas.

Sobre la biografía intelectual de la autora, los años previos a su conversión, A. MacIntyre, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Nuevo Inicio, Granada, 2008.

8. Para la traducción al español de muchos de estos escritos remito a la edición de las *Obras completas*, de la que han aparecido los siguientes volúmenes: I. *Escritos autobiográficos y Cartas*, Monte Carmelo, Burgos, 2002; II. *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Monte Carmelo, Burgos, 2005; IV. *Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, y V. *Escritos espirituales*, Monte Carmelo, Burgos, 2005.

el presente, haciendo de su tarea filosófica una efectiva elaboración de la experiencia.

En cierto modo, estas dos notas, que en realidad se implican, podrían presentarse en aparente contradicción. La búsqueda de una rigurosa precisión conceptual, cultivada en el seno de una escuela que acuña un vocabulario extremadamente académico y es característica de sus escritos específicamente filosóficos, no siempre facilita su lectura, o lo hace sólo en un marco restringido y muy delimitado de discusión. Este empeño, sin embargo, no puede considerarse ajeno al importante trabajo que, de forma casi anónima, lleva a cabo con la elaboración de los manuscritos de Husserl o con la corrección y comentario de los realizados por otros miembros de la escuela fenomenológica; tampoco se debería disociar del proyecto de traducción, que expresa su preocupación por encontrar un lenguaje común, un medio de comunicación, en el que esta escuela pueda entenderse con la *philosophia perennis*, y muy particularmente con el tomismo; igualmente, sus últimas investigaciones sobre el Pseudo-Dionisio y san Juan de la Cruz dejan también constancia de la centralidad de su interés por el lenguaje, ahora en un contexto nuevo: el de las mediaciones que dan voz a la experiencia de lo divino y permiten la lectura del mundo como tejido de símbolos[9].

Lo que la misma Edith Stein dice de Hans Lipps —que el contacto con la filosofía de Husserl supuso para él «el comienzo de una nueva vida»[10]— se podría señalar no sólo como una nota más, propia de la primera etapa de su itinerario filosófico, sino como descripción del sentido, vital y existencial, que para ella adquiere la dedicación intelectual. Su inicial interés por la fenomenología parece responder al hecho de que ahí encuentra un cauce adecuado para sus propios intereses y capacidades, motivo que sustenta su adhesión a esta escuela, fruto de una decisión que adopta y mantiene, con una conciencia cada vez más explícita de las

9. Sobre este punto véase de Annarosa Buttarelli el capítulo «La recerca di un linguaggio», en L. Boella y A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Cortina, Milano, 2000, pp. 93 ss.

10. E. Stein, *Estrellas amarillas*, trad. de C. Castro Cubells y E. García Rojo, Espiritualidad, Madrid, 1992, p. 236.

posibilidades que le ofrece, pero también de los problemas y limitaciones a los que ha de hacer frente.

El 30 de septiembre de 1922, en una carta a Roman Ingarden, le escribe: «[En] lo que dice sobre el déficit del método fenomenológico, estoy bastante de acuerdo. Cosas parecidas me llaman la atención, si ocasionalmente me relaciono con personas formadas en la escolástica. Allí existe un aparato conceptual preciso y bien desarrollado, que nos falta a nosotros. Por el contrario, en la mayoría de los casos, falta el contacto directo con las cosas, que para nosotros es aire vital; el aparato conceptual le aísla a uno fácilmente contra la acogida de lo nuevo»[11]. Estas palabras dejan constancia de que el giro que en su obra representa la incorporación del tomismo, paralela a la de temáticas que obedecen a factores circunstanciales biográficamente justificados, se inscribe también en un proceso de profundización y desarrollo coherente con su actitud teórica inicial.

En la actitud teórica de Edith Stein se perciben rasgos permanentes, inequívocamente fenomenológicos: la apertura a la experiencia, el «aire vital» que proporciona el «contacto directo con las cosas», la orientación por un ideal de objetividad, la adopción de un «estilo» caracterizado por la exposición a la discusión y el esfuerzo por presentar la fuente de evidencia de cuanto se dice, ejemplifican la sintonía de la autora con el movimiento filosófico creado por Husserl y desplegado por su escuela. El papel que efectivamente jugó en este despliegue, apuntado por sus biógrafos y avalado por sus escritos, ha de ser aún analizado y valorado con mayor detenimiento. Sobre este fondo, en todo caso, se dibuja la particularidad de su aportación, también señalada y también por explorar en sus implicaciones.

Entre las notas que marcan el perfil intelectual de Edith Stein como fenomenóloga conviene subrayar su preocupación ontológica y su orientación a una filosofía de la persona, como aspectos que, en la medida en que caracterizan el sesgo de sus investigaciones, se encuentran en el origen de la evolución de su pensamiento y permiten la comprensión

11. E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden*, trad. e introd. de J. García Rojo, Espiritualidad, Madrid, 1998, p. 164.

no sólo de sus puntos de vista, sino también de su actual recepción[12]. La conjunción de estas dos particularidades genera y evidencia otras dos, quizá más radicales y sustantivas: la valoración concedida a la «escucha de la propia individualidad» y la centralidad, no necesariamente explícita como tema, de la *atención* como disposición que define la vida de la mente.

Ciertamente, el ideal de objetividad, el reconocimiento de la «verdad de la cosa» como actitud, incentiva su interés por el giro hacia «las cosas mismas» propio del planteamiento de Husserl, encaminado a posibilitar la intuición —que, como en la mística, «deja la palabra al ojo que mira»— y la consiguiente descripción de esencias. Este interés, por otra parte, radica y se concreta en la capacidad de aceptar «las leyes de lo real» que ella misma, en los escritos sobre la mujer por ejemplo, atribuye a la especificidad femenina. En este sentido se podría decir que en su posición teórica la autora va a poner en juego su propia condición, de modo que esta implicación personal da una forma singular a su pensamiento, caracterizado por la fidelidad a la orientación de la escuela a la que pertenece, pero, por ello mismo, abierto al desarrollo de sus posibilidades. Recordemos que va a ser el mismo Heidegger el que afirme que, en el contexto que acogió la propuesta husserliana, ésta aparecía como «la posibilidad de pensar»[13].

La investigación de Edith Stein adquiere, por tanto, desde el inicio, un marcado carácter ontológico que, justamente en virtud de esa «escucha de la propia individualidad», por una parte incorpora el elemento personal como centro de su atención —desde muy pronto, por ejemplo, la relevancia de la corporeidad, como también el reconocimiento de la psique en su condición de fuerza vital que remite a

12. Por su actualidad y por su relación con el aspecto apuntado a continuación, destacaría, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, de R. de Monticelli, *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Mondadori, Milano, 2004, y, en otra perspectiva, de L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina, Milano, 2006.

13. M. Heidegger, «Mi camino en la fenomenología», en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 102.

algo objetivo—, y por otra, acorde con el planteamiento fenomenológico, lo hace en una perspectiva explícitamente no psicologista. Principios característicos de la propuesta husserliana como lo es el de la fidelidad a lo dado, según el cual la apariencia no agota el ser pero es manifestación de la esencia, y el principio de trascendencia de lo real respecto al dato, quedarán asumidos en un proyecto que parte de la peculiaridad del ser humano —el ser personal que se anuncia y se esconde, al que dedicará su inicial trabajo, especialmente valorado por Husserl, sobre la empatía—, y se abrirá a la «orientación al Ser absoluto», tal como se aborda en *Ser finito y ser eterno*, reelaboración del trabajo sobre *Potencia y acto*, marco en el que elabora su discusión con Heidegger y en el que es perceptible la huella del impacto de *Ser y tiempo*.

La relación de Edith Stein con Heidegger, a quien conoce en Friburgo el verano de 1916, está marcada por la ambigüedad que, con independencia de las circunstancias personales que dan lugar a que sus caminos se crucen y se separen, no es ajena a la temprana percepción de la singularidad del autor —singularidad que cifrará en el reconocimiento del valor incuestionable de su figura y de su aportación, pero también en el de su problemático y conflictivo papel en el marco de la escuela—. Del Heidegger «silencioso y concentrado hasta que se habló de filosofía» y que entonces «se llenó de vida», que tanto «le agradó»[14] en el primer encuentro, en 1921 va a afirmar que es un «punto negro»[15] en el trabajo común de los fenomenólogos en Friburgo. En la carta a Ingarden del 15 de octubre de este mismo año Edith Stein se hace eco de la preocupación surgida, entre otros en Koyré o los Conrad, por el impacto de la enseñanza heideggeriana que, valiéndose de la confianza de Husserl, introduce una nueva dirección progresivamente distanciada de

14. Cf. H.-B. Gerl, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, cit., p. 135.

15. «Es maravilloso ver cómo poco a poco y por sí se ha ido restableciendo la relación entre los fenomenólogos, de la que en vano me había preocupado yo antes. Únicamente Friburgo es un punto negro», escribe el 22 de septiembre de 1921, en *Cartas a Roman Ingarden*, cit., p. 156.

la orientación de éste[16], y de cuya influencia y fuerza hay numerosos testimonios[17].

La actitud de Edith Stein respecto a Heidegger está, en este sentido, determinada desde el principio por la conciencia clara de la importancia decisiva de su intervención. Inmediatamente después de la aparición de *Ser y tiempo*, el 2 de octubre de 1927, escribe: «Que Heidegger es una eminencia y que puede meternos a todos nosotros en el bolsillo, también yo lo creo, apoyándome en su libro. Antes yo no lo sabía, solamente veía los efectos, o sea, su gran influjo en la generación joven. Leí el libro en su mayor parte en vacaciones, pero no pude terminarlo; comparado con las cosas que desde entonces me oprimían, su terminación carecía de interés. No sé cómo se siente Husserl con las grandes diferencias»[18]. Pero, de hecho, la huella en su propia obra del impacto producido por la de Heidegger es manifiesta, si bien expresamente incorporada al marco que determina su ya madura «actitud personal», a la que alude en esta misma carta.

Es posible que la negativa de Heidegger, en 1931, a apoyar su habilitación como docente en Friburgo, para la que había preparado el trabajo sobre *Potencia y acto*, la llevase a abandonar su proyecto académico; sin embargo, este trabajo lo va a retomar en 1936 con la elaboración de *Ser finito y ser eterno*, cuyo subtítulo *—Ensayo de una ascensión al sentido del ser—* se considera expresivo del horizonte en el que el discurso se inscribe y suficientemente elocuente al respecto. Esta obra, en la que el objetivo de la autora es una reactuali-

16. *Ibid.*, pp. 157-158: «Lo que escribí sobre Friburgo lo ha entendido usted mal. No estaba pensando contra Husserl. Usted sabe de sobra que lo miro con ilimitada veneración y agradecimiento, a pesar de todo [...] Me refería a las relaciones poco agradables que se han desarrollado en torno a él. Sólo las conozco de oídas, pero, pese a que las fuentes son muy distintas, coinciden básicamente. Heidegger goza de la absoluta confianza de Husserl y la utiliza para dirigir el estudiantado, sobre el que tiene más influjo que Husserl mismo, en una dirección que está bastante lejos de Husserl. Salvo el buen Maestro, esto lo sabe todo el mundo. Nosotros hemos discutido mucho para ver qué se podría hacer en contra» (14 de octubre de 1921).

17. Gerl, por ejemplo, recoge el de Jaspers, el de Löwith y el de Gadamer, en *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, cit., pp. 138-139.

18. *Cartas a Roman Ingarden*, cit., pp. 204-205.

zación de la *philosophia perennis* con el método de Husserl, recoge en apéndice y con el título «La filosofía existencial de Martin Heidegger» un diálogo con el autor que será la revisión crítica de su planteamiento de la cuestión del ser y una síntesis de la discusión que a lo largo de la obra mantiene con él.

Las coordenadas en las que este comentario se modula como desafío al modo heideggeriano de enfocar el problema del sentido del ser vienen dadas, por tanto y además de por la atención a este mismo problema, por el ejercicio del método husserliano y por la reivindicación de una *philosophia perennis* cuyos interlocutores más claros son santo Tomás y, de manera cada vez más explícita, san Agustín, en virtud de su filosofía de la persona. Desde el prefacio la autora remite a una tradición que se remonta al mundo griego y adquiere en el medieval el carácter de «ontología teológica» asumiendo la herencia cristiana, hebrea e islámica, para experimentar un momento decisivo de ruptura con el giro gnoseológico de la modernidad. La contemporaneidad parece ofrecer, para ella, un «nuevo inicio epocal»[19] que abre posibilidades en la estela ofrecida por la fenomenología. Su empeño por encontrar un «medio de traducibilidad» en el que estas orientaciones «puedan entenderse» y confluir en la revitalización del pensar atento a lo que es, la lleva a considerar recientes aportaciones, como la filosofía de la existencia de Heidegger o la doctrina del ser de Hedwig Conrad-Martius, que valora como el «polo contrapuesto» al que Heidegger representa[20]. La discusión de los textos heideggerianos, precedida de una síntesis conceptual considerablemente precisa, se despliega en torno a algunos núcleos teóricos que encuentran en estas coordenadas sus principales puntos de referencia; entre estos nudos problemáticos destacan sus objeciones al tratamiento del sujeto humano y de la temporalidad. Respecto al primer tema, la autora no sólo discute la relación establecida entre

19. En expresión de Gerl, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, cit., p. 159.

20. *Ibid.* Para un acercamiento a la obra de Hedwig Conrad-Martius puede verse el capítulo correspondiente de A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, ETS, Pisa, 2003, pp. 183-238.

esencia y existencia, sino que acusa, sobre todo, la elusión de la consideración del cuerpo y del psiquismo, la insuficiencia del análisis de la *Geworfenheit* como determinación fundamental del *Dasein* o la imposibilidad de valorar positivamente la dimensión social a partir del tratamiento de la cotidianidad y de la autenticidad, por otra parte magistralmente elaborados a su juicio. En el discurso heideggeriano sobre el tiempo señala la ambigüedad que implica la interpretación de la «anticipación de la muerte» en la medida en que parece diluir el presente en el futuro y cuestiona la ausencia de tematización de la relación entre el tiempo y la intemporalidad[21]. Estas objeciones adquieren su sentido en el amplio contexto de la elaboración que en esta obra la autora lleva a cabo de lo que será una filosofía del ser humano que, desde la atención fenomenológica a su corporeidad y devenir temporal, subraya un elemento «enigmático» en su origen y en su fin, en cuanto ser que «no subsiste por sí mismo, no es dueño de sí, ni inteligible a sí mismo [...] no se posee nunca, es siempre un ser recibido», y en eso consiste «el carácter trágico del hombre, que quisiera ser deudor sólo de sí mismo»[22]. En estas consideraciones parece arraigar el paso de una doctrina del ser a una doctrina de la persona que, bajo la explícita influencia agustiniana, sería su decidida culminación.

Consciente de la singularidad del lenguaje heideggeriano y de los riesgos de su utilización irresponsable, Edith Stein se acerca a una de las obras de mayor resonancia en la filosofía del siglo XX, apuntando aspectos decisivos de la misma: su esencial intraducibilidad, la «escasa valoración del presente» y «sobrevaloración del futuro», la «confrontación con Kant y el constante regreso a las preguntas planteadas por los griegos y sus sucesivas modificaciones en la filosofía posterior».

Los escritos que componen «La filosofía existencial de Martin Heidegger»[23] representan, en este sentido, un singu-

21. Para una consideración más detallada de estos puntos, H.-B. Gerl, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, cit., pp. 144-148.

22. *Ibid.*, p. 170.

23. El original «Martin Heideggers Existentialphilosophie» que aquí se traduce se encuentra ahora como apéndice en el volumen 11/12 de la

lar ejemplo de la actitud intelectual de Edith Stein que, por el lugar que ocupan en su obra, ofrecen indicaciones muy significativas respecto a su desarrollo, así como una valiosa presentación del pensamiento heideggeriano y del modo en que fue recibido en el ámbito de la escuela fenomenológica, orientada sin duda en una dirección que desde el inicio se diría claramente diferenciada y personal[24], encaminada a la «pregunta por el fundamento eterno del ser finito».

La orientación personal de la mirada que dirige a la obra de Heidegger no le impide realizar un cuidadoso análisis, más bien parece impulsarla a una lectura minuciosa, atenta y, desde luego, también crítica, dirigida a reparar en la «duda» que se cierne sobre el proyecto elaborado desde *Ser y tiempo* y que el autor no consigue disipar. En las páginas que dedica a esta obra, concretamente, destaca la concisión con la que focaliza el problema que ésta aborda, con el fin de hacer frente a las más que posibles tergiversaciones que origina su recepción. En su desarrollo resulta de especial interés el trazado preciso y detallado de las «líneas fundamentales» del planteamiento heideggeriano, la llamada de atención sobre la problemática cuestión del lenguaje del autor y la clara determinación del centro de sus objeciones: la oscuridad en torno a la participación de lo finito en lo eterno como aspecto que proyecta una sombra que cubre el trayecto recorrido.

Los breves comentarios a *Kant y el problema de la metafísica*, *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?* —escritos que percibe conectados en el común objetivo de rebatir las malinterpretaciones surgidas en la comprensión de la pregunta esencial por el sentido del ser— retoman el núcleo argumentativo de su propuesta, explicitándolo e introduciendo nuevas líneas de consideración. En «Kant y el

«Edith Stein Gesamtausgabe» titulado *Endliches und ewiges Sein*, introd. y ed. de A. U. Müller, Herder, Freiburg i. B., 2006, pp. 445-499.

24. R. de Monticelli se refiere a esta orientación hacia una filosofía del «ser personal» característica de autores como Alexander Pfänder, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand o la propia Edith Stein al hablar de los «fenomenólogos del continente sumergido» en el capítulo XXIV de *La persona. Apparenza e realtà*, Cortina, Milano, 2000, o en *L'allegria della mente*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 56-57.

problema de la metafísica», por ejemplo, aborda el tema de la «trascendencia» como centro de la investigación y analiza su relación con las nociones de «comprensión» y «finitud», para subrayar las potencialidades de la finitud y los límites de la conceptualización; en «De la esencia del fundamento», donde Heidegger habría tratado más nítidamente la «trascendencia», enfoca la cuestión de la libertad; la reflexión sobre *¿Qué es metafísica?*, conferencia que sólo «emite rastros de luz» sin aportar claridad suficiente en su opinión, se centra, a su vez, en el «sentido de la nada».

La dificultad de estas páginas —que encuentra su raíz en la densidad del tema tratado con extrema concisión y profundidad, así como en los problemas de traducción que Heidegger plantea, y a los que ella misma alude desde el principio— acentúa su interés y, lejos de desanimar, incentiva su lectura.

NOTA BIOGRÁFICA

Edith Stein, la undécima e hija menor de una familia judía, nace el 12 de octubre, día de la reconciliación, de 1891 en Breslau, ciudad donde estudiará germanística y psicología. En 1913 acude a Göttingen, donde entra en contacto con el círculo de Husserl, autor del que conoce ya las *Investigaciones lógicas* y de cuyo planteamiento valora especialmente el «trabajo de clarificación» que la filosofía fenomenológica intenta llevar a cabo con la decisión de partir en su proceder sin presupuestos pero de modo rigurosamente controlado; en este marco desarrollará rasgos que sus biógrafos destacan como características permanentes de su personalidad intelectual: la claridad de objetivos y la determinación que se plasman en su capacidad de captar cuanto pueda proporcionarle una fuente de energía y de reelaboración creativa. Aceptada en el seminario de Husserl, entre 1913 y 1914 establece una relación, que en algunos casos será de profunda amistad, con figuras como Adolf y Anna Reinach, Roman Ingarden, Alexandre Koyré y Hans Lipps, por ejemplo; allí conoce también a Max Scheler a través del que se acercará por primera vez al catolicismo, un mundo que, según su tes-

timonio, representa para ella algo «completamente desconocido» pero «no ilógico», algo que hará caer «los prejuicios racionalistas en los que había crecido» y le hará sentir los límites de lo racional y la necesidad que la razón tiene de romper su «monólogo» abriéndose a la experiencia.

Una de las experiencias decisivas será la que le proporciona la guerra, durante la que, en 1915, interrumpe la investigación de doctorado ya iniciada para colaborar como enfermera en Moravia. A su vuelta finaliza el trabajo sobre *El problema de la empatía*, que defenderá como tesis doctoral y, a partir de 1916, comienza a trabajar como ayudante de Husserl en Friburgo, dedicándose fundamentalmente a la ordenación y redacción de los innumerables manuscritos y notas del maestro; a ella se debe, con toda probabilidad, la preparación de los libros II y III de las *Ideas para una Fenomenología y Filosofía fenomenológica*, así como la de las *Lecciones sobre la experiencia interna del tiempo* y la *Constitución sistemática del espacio*. Durante estos años Edith Stein profundiza en el perfil sistemático del saber filosófico y comienza a redactar, entre 1917 y 1918, su *Introducción a la Filosofía*, en la que trabajará al menos hasta 1933, aunque el texto no se publicará hasta 1991[25].

En parte por la excesiva dedicación que el trabajo con Husserl le exige, y la exigua colaboración de éste, en parte por las escasas, o nulas, expectativas de promoción y desarrollo en el ámbito académico, y quizá también por mo-

25. A esta obra se refiere básicamente el ensayo de Roberta de Monticelli «Con occhi spalancati», considerándola una «especie de diario filosófico que Edith Stein llevó consigo durante una buena parte de su vida»: «Este texto que tiene un planteamiento sistemático en el que confluyen estratos de meditación que se suceden en el tiempo, podríamos definirlo como la casa de Edith en el mundo, la casa que se llevó consigo también cuando salió del mundo, la casa de su mente, y digo la casa porque en el fondo es el terreno mismo de crecimiento, de florecimiento de sus otras obras filosóficas. Una ventana abierta a la naturaleza, y una ventana abierta a la persona. Las dos principales ontologías regionales de Husserl, y no hay duda de que es a la segunda, a la ontología de la persona, es decir, a la teoría filosófica del aspecto personal del mundo a la que Edith Stein ha aportado las más notables y originales contribuciones» (en F. De Vecchi [ed.], *Filosofia, ritratti, corrispondenze...*, cit., p. 84).

tivos personales, en 1918 abandona su incipiente carrera universitaria, que, a pesar del intento posterior de reanudarla mediante su habilitación, no volverá a retomar. A esta época ella misma se refiere como de «silencio mortal». El período entre 1917 y 1921 es el que Hanna-Barbara Gerl califica, sin embargo, como «de silencio mortal y de la verdad», tiempo de desánimo, de particular sufrimiento por diversos motivos, «una experiencia —dirá— que superaba mis fuerzas, que erosionó completamente mi fuerza vital y me arrancó de cualquier actividad», pero también marco de su conversión al cristianismo, en 1918, que vivirá como «un renacimiento desde la destrucción». Su acercamiento al cristianismo se inicia con la lectura del Nuevo Testamento, de los Padres de la Iglesia, especialmente con el estudio profundo de san Agustín, y culmina con la lectura, a través de la mediación de su amiga Hedwig Conrad-Martius, de santa Teresa. Tras esta experiencia, que describe como «corriente tonificadora», como «influjo de una actividad y de una fuerza que no eran las mías, que actuaban en mí sin exigir nada», como «renacimiento espiritual» cuyo único presupuesto parecía ser «una cierta capacidad de acoger, fundada en la estructura de la persona que se sustrae al mecanismo psíquico», su actividad filosófica, marcada por el interés en el tema de la empatía, seguirá desarrollándose y dará lugar a escritos como *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922) o *Una investigación sobre el Estado* (1925).

El 1 de enero de 1922 Edith Stein recibe el bautismo en Bergzabern y el 2 de febrero del mismo año, la confirmación en Spira, dos fechas, como su nacimiento el día del Yom Kippur, de importante significado también hebreo, que señalan un momento decisivo en su trayecto biográfico marcado por su dedicación a la Iglesia y por una suerte de fidelidad a sus raíces, que llegará hasta el martirio. En su decisión parece haber pesado la experiencia de «verdad» que la lectura de santa Teresa le proporciona por vez primera y que sucesivas lecturas afianzan convenciéndola de la objetividad del proceso que en ella misma se está produciendo; la carta a Ingarden del 8 de noviembre de 1927, en la que intenta hacer entender al amigo una transformación esencial que

le es incomprensible, subraya el papel que ha tenido en este «acontecimiento real» no el «sentimiento», sino su formación intelectual unida al «contacto directo con la imagen concreta del auténtico cristianismo en sus elocuentes testimonios». De hecho, en 1925 conoce al jesuita E. Przywara, especialista en santo Tomás de Aquino, que le aconseja el estudio de este autor y de J. H. Newman —de santo Tomás traducirá las *Quaestiones disputatae de veritate* y, de Newman, la *Idea of a University* y sus *Cartas antes de la conversión*— «para entrar con el pensamiento y no sólo con la fe en el horizonte de la filosofía cristiana»; se abre así la perspectiva en la que a partir de ahora adquiere sentido su desarrollo intelectual.

De 1923 a 1931 enseña alemán e historia en el Seminario pedagógico y en el Liceo de las dominicas de Spira. En 1930 despliega una importante labor de conferenciante, en la que destacan sus intervenciones sobre la condición y función de las mujeres en las *Hochschulwochen* de Salzburgo. El curso 1932-1933 trabaja como docente en el Instituto pedagógico de Münster, hasta que la aplicación de las leyes arias se lo impiden. En 1933 entra en el Carmelo de Colonia donde podrá dedicarse al trabajo intelectual. Allí amplía el trabajo que, con el título *Potencia y acto*, había redactado en 1931 para su habilitación; el nuevo texto, concluido en 1936, será *Ser finito y ser eterno*, obra en la que aborda el tema central de la diferencia y analogía entre estos dos órdenes del ser e intenta un encuentro entre la filosofía tomista y la fenomenología, enfocando para ello la búsqueda del lenguaje que lo posibilite. En 1938 huye de la persecución desatada contra los judíos de Colonia a Echt. Con la preocupación teórica que orienta sus últimos trabajos se interesa por Dionisio el Areopagita, autor del que traduce del griego algunos textos, cuya versión quedará inédita, y sobre el que escribe el pequeño ensayo sobre las *Vías del conocimiento de Dios*, publicado en 1940. Durante los dos últimos años de su vida, 1941-1942, escribe *La ciencia de la Cruz*, libro que dejará inacabado y en el que, a partir de san Juan de la Cruz, aborda un nuevo modo de saber que es experiencia del límite del pensar y acceso a lo impensado, a lo que sólo puede ser vivido. En agosto de 1942 es deportada al campo

de concentración de Amersfort, pocos días después al *lager* de Westersbork; aunque en el trayecto hacia el este sus huellas, como las de tantos otros, se pierden, probablemente murió en una cámara de gas en Auschwitz el 9 de agosto de 1942 o en los experimentos realizados en el cercano *lager* de Birkenau[26].

26. Para la biografía de la autora puede verse H.-B. Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie, Mystik, Leben*, Mathias-Grünewald, Mainz, 1991, que, por otra parte, proporciona referencias a otros trabajos biográficos precedentes como: B. W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, I, Basel/Boston, 1987; W. Herbstrith, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, München, 1980; U. Th. Manshausen, *Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie*, Frankfurt/New York, 1984; E. Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München, 1987.

LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER

SER Y TIEMPO

No es posible en pocas páginas dar una imagen de la riqueza y la fuerza de las investigaciones, a menudo verdaderamente iluminadoras, que contiene el gran *torso* heideggeriano *Ser y tiempo*. Quizás ningún otro libro haya tenido mayor influencia en los últimos diez años sobre el pensamiento filosófico actual[1], aunque muchas veces da la impresión de que las nuevas *palabras* acuñadas por Heidegger son usadas sin captar del todo su sentido radical, su incompatibilidad con el resto del utillaje conceptual que utilizamos sin reparos[2].

Aquí sólo podemos intentar trazar las líneas fundamentales de la obra para después, en la medida de lo posible, tomar posición al respecto.

A. RECONSTRUCCIÓN DE LA SECUENCIA ARGUMENTAL

La meta de la obra es «plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*»[3], objetivo que se justifica, de un lado, por la

1. M. Beck (*Philosophische Hefte* [Berlin] 1 [1928], p. 2, cuaderno especial sobre *Ser y tiempo* de Heidegger) dice que «todos los problemas vivos de la filosofía actual están pensados hasta sus últimas consecuencias» en el libro.

2. Georg Feuerer (*Ordnung zum Ewigen*, Regensburg, 1935) está totalmente impregnado del pensamiento de Heidegger (cuyo nombre nunca menciona), pero el sentido que da a las expresiones del mismo las hace parecer directamente armónicas con las verdades fundamentales del cristianismo.

3. M. Heiddeger, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, ²2009, p. 21. [Todas las citas están extraídas de esta edición, así como la terminología heideggeriana relevante a que se refiere

primacía objetivo-científica de la pregunta por el ser: «Toda ontología [...] es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental» (32); y, de otro, por la afirmación de que dicha pregunta no sólo no ha encontrado una solución satisfactoria hasta ahora sino que ni siquiera se ha planteado adecuadamente. Según Heidegger, los intentos más importantes de abordar la cuestión (por parte de Platón y Aristóteles), no pudieron alcanzar su objetivo porque, para la ontología antigua, *el ser* era el estar-ahí, que no es sino *una determinada manera de ser*. A resultas de ello, siempre se ha presupuesto que el ser es lo más general y evidente, lo que ya no admite ni necesita definición. Y, a partir de entonces, la ontología antigua ha continuado vigente no sólo durante toda la Edad Media sino también en los pensadores más influyentes de la modernidad: Descartes y Kant.

Para obtener una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, dice Heidegger, hay que preguntar al *ente* y no a uno cualquiera sino al ente *a cuyo ser pertenece la pregunta por el sentido del ser y una cierta comprensión provisional (pre-ontológica) del ser*. A este ente que «*somos* en cada caso nosotros mismos» se le llama *Dasein* (36) porque «la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste más bien en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo» (33). Puesto que su comprensión del ser no sólo se extiende a su propio ser, llamado *existencia*, sino también al que no es conforme a tal, «la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*» (34). De ahí que la primera parte de la obra se dedique a la interpretación del Dasein: la primera sección contiene un análisis preparatorio del mismo; la segunda quiere señalar «la *temporeidad* como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein» (38). Y puesto que al ser de este ente pertenece la comprensión del ser, el tiempo «deberá ser sacado a la luz y deberá ser conce-

y que maneja Edith Stein. La referencia a página se da entre paréntesis a continuación de las citas. (*N. de la T.*)]

bido genuinamente [...] *como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser»* (38-39). En una tercera sección debía tratarse de «tiempo y ser» en el sentido de que no sólo el Dasein sino el ser como tal «debe concebirse a partir del tiempo» (39). Al parecer esta sección se elaboró a la par que las dos precedentes (en las que se citan párrafos de la tercera), pero no se ha publicado. Igualmente, la segunda parte (con la referencia a la historicidad del Dasein y su comprensión del ser como necesaria «destrucción de la historia de la ontología» (Kant-Descartes-Aristóteles) sólo se anuncia (40 ss.)[4].

1. *Análisis preparatorio del Dasein*

La *investigación preparatoria* caracteriza como perteneciente al *ser del Dasein* que es *cada vez el mío* (esto es, singular, no general), que *se comporta respecto a sí mismo* y que este su ser o su *existencia* es su *esencia*. Lo que pertenece a la estructura de este ser se denomina *existencial*. Los existenciales corresponden a las categorías de *lo que está-ahí*. Pero el Dasein no es algo que esté-ahí, no es un *qué*, sino un *quién*. No *tiene* posibilidades como se tiene algo en *propiedad* sino que *es* sus posibilidades. Su *ser propio* es *hacerse consigo*. Los vocablos 'yo', 'sujeto', 'alma', 'persona', así como 'hombre'* y 'vida' se evitan porque o bien significan una cosificación del Dasein —se tilda de error de la ontología antigua y de la dogmática cristiana haber subsumido el Dasein bajo las categorías de lo que está-ahí—, o bien no explican qué clase de ser no-cósico mientan.

El Dasein se contempla por de pronto tal como es *cotidianamente*, esto es, esencialmente como *estar-en-el-mundo*,

4. Una obra posterior de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (Bonn, 1929), nació, como él dice, «en el contexto de una primera elaboración de la *segunda* parte de *Ser y tiempo*». Puesto que allí se renunció a «proseguir con la interpretación de la *Crítica de la razón pura*», el libro sobre Kant debía «ser un complemento preparatorio» (Prólogo de la 1.ª ed.). [Hay trad. española: M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1981.]

* 'Hombre' siempre traduce *Mensch*. (*N. de la T.*)

en el que se diferencian diversos elementos: el *en-el-mundo*, el *quién* que está en el mundo y el *estar-en*. Por *mundo* no hay que entender la totalidad de los objetos que están-ahí ni tampoco una región determinada del ente (como, por ejemplo, la *naturaleza*): es *eso donde un Dasein vive*, y sólo se comprende a partir de este último. El *estar-en* no tiene *nada* que ver con la *espacialidad*. Es un existencial, algo perteneciente a la manera de ser del Dasein como tal e independiente de la corporeidad espacial del cuerpo. El *estar-en-el-mundo* es caracterizado como un *ocuparse*, en los múltiples significados de *realizar*, *llevar a cabo*, *procurarse*, *temer*. También el conocer es un modo del ocuparse, cuyo carácter originario adulteramos al interpretarlo como una relación entre entes que están-ahí (*sujeto* y *objeto*). Es una manera del estar-en y no la más fundamental, por cierto, sino una *derivación del estar-en originario*. Lo originario es un tratar con las cosas que no las ve como algo que meramente *está-ahí*, sino como *útil* que se usa para algo (material, herramienta, objeto de uso): como algo *a la mano*. Todo se comprende como algo «para...» y el mirar que descubre este para-algo es la *circunspección*. El comportamiento teórico, en cambio, es sólo un mirar-hacia. Las cosas *a la mano*, cuando las manejamos sin problemas, son no-llamativas, no-apremiantes y no-rebeldes. Sólo cuando algo se demuestra no utilizable llama la atención y apremia, a diferencia de lo que se usa pero no es *a la mano*. Lo no utilizable que apremia revela su *estar-ahí*. El faltar o el ser no-utilizable se convierten en *remisión* que lleva de lo singular al *todo de útiles* y al mundo. El ocuparse sucede ya siempre sobre la base de una familiaridad con el mundo. El Dasein se comprende a sí mismo como ente en el mundo, cuya *significatividad* comprende. Tiene una cierta condición respectiva con todo lo que hay en él y por eso «lo deja como está», esto es, «deja las cosas en libertad» cuando no exhortan a cogerlas y darles forma.

Cada útil tiene su *lugar propio* en el todo de útiles y una *zona* (*Gegend*) a la que pertenece: o «está en su lugar propio» o «está por ahí en alguna parte». Ésta es la *espacialidad* perteneciente a las cosas en cuanto útiles, espacialidad que no hay que entender en el sentido de que las cosas estuvieran puestas en un espacio con sitios indistintos que previa-

mente estuviese-ahí. Gracias a la unidad del todo respeccional todos los lugares se fusionan en una unidad. También *el Dasein es espacial*, pero su espacialidad no significa que tenga una posición en el espacio objetivo ni un lugar como lo a la mano. La espacialidad del Dasein está determinada por la *des-aleja-ción* y la *direccionalidad. Desalejación* (esto es, la eliminación de la lejanía) significa que el Dasein se trae lo a la mano a la cercanía pertinente. *Direccionalidad* quiere decir que toma direcciones en el mundo circundante (derecha, izquierda, arriba, abajo, etc.) y todo lo espacial comparece. Pero, por de pronto, *el espacio* aún no se significa. Ni el espacio está *en* el sujeto ni el mundo está *en* el espacio como si éste estuviera-ahí de antes. El espacio pertenece al mundo como algo coconstitutivo. Sólo puede diferenciarse y ser visto como *espacio puro homogéneo* en una disposición del Dasein en la que éste, habiendo abandonado la actitud originaria del *ocuparse*, *contempla*.

El *quién* del Dasein no es una sustancia presente sino una *forma de existencia*. «... la 'sustancia' del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*» (137). Al Dasein pertenece un *coestar* con otros entes que también tienen la forma del Dasein. No se trata de un hallar a otros sujetos que están-ahí, sino de un estar con ellos que ya se presupone en todo trabar conocimiento y comprender (al hacer las presentaciones). A la comprensión del ser del Dasein pertenece el comprender a otros. «Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible» (143). Así el Dasein es de antemano *co-existir-en-el-mundo*. Su sujeto —y el sujeto del Dasein cotidiano en general— no es su sí-mismo sino un *Uno*: no es la suma de sujetos ni tampoco un género o especie, sino —al igual que el sí-mismo auténtico que el uno encubre— un *existencial esencial*.

Una vez aclarados el *mundo* y el *quién*, puede comprenderse mejor el estar-en. Dasein quiere decir estar *Ahí*, lo que significa ir de un estar-aquí a un estar-allí: aperturidad para un mundo espacial. Es más: aperturidad «para él mismo». Esta aperturidad se reclama como el sentido de la imagen del «*lumen naturale* en el hombre»: «no se refiere sino a la estruc-

tura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él *es* en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está 'iluminado' significa que *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad» (152). El estar abierto no estriba en una percepción reflexiva sino que es un existencial, algo perteneciente al Dasein como tal. *Disposición afectiva* y *comprender* son cooriginarios en el Dasein. Disposición afectiva designa un estado interior del temple anímico. El Dasein está siempre en algún *estado de ánimo* que no viene *de fuera* ni *de dentro*, sino que es una manera del estar-en-el-mundo que le hace ver su condición de arrojado: el Dasein se encuentra estando en el mundo y en tal estado de ánimo. «Lo que se muestra es el puro 'que es'; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad» (154). «Se encuentra» no significa sino que está abierto a sí mismo. Esta aperturidad es un sentido del *comprender*, pero también contiene un «comprenderse respecto...», esto es, una posibilidad o un poder que le resulta transparente a él mismo como su ser. «El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible» (162). El comprender existencial es aquello de lo que derivan el pensamiento y la intuición. Al comprender las propias posibilidades sigue el comprender las posibilidades intramundanas que tienen significado para el Dasein: éste *proyecta* constantemente su ser sobre posibilidades. En este proyectar *es* ya siempre lo que aún no es y lo es en virtud de su ser comprensor.

El comprender puede desplegarse en un *interpretar*, esto es, en un comprender *algo como algo* (al que aún no pertenece necesariamente la expresión lingüística). Lo que siempre está supuesto, en cualquier caso, es el simple comprender, fruto de una totalidad de significaciones que incluye una manera *previa de haber*, de *ver* y de *entender* en una determinada dirección.

El ser que se abre a un Dasein tiene un *sentido*. Lo comprendido es el ente mismo; el sentido no es *en sí*, sino una determinación existencial. Sólo el Dasein puede estar *dotado de sentido* o *desprovisto de él*. Lo que no es conforme al Dasein es un *sin sentido* y es lo único que puede *ser* un *contrasentido*. El sentido está articulado en la interpretación

y ya abierto como articulable en el comprender. Cuando se separa un ente a la mano de su contexto y se le atribuye una cualidad, la interpretación adquiere la forma de un *enunciado*. El enunciado tiene un triple significado:

1. *Mostración* de un ente o de algo del ente;
2. *Determinación* del ente (predicación);
3. *Comunicación* como hacer-ver-a-una-con-otros.

Fundados en el comprender y pertenecientes al ser del Da*sein* (a la aperturidad y coestar de éste), son el *discurso* y el *escuchar*. El todo de significaciones comprendido en su articulación se expresa mediante el discurso. Lo emitido en el discurso es el lenguaje (cuyo fundamento existencial es el discurso). Eso *sobre lo que* se habla discursivamente es lo ente.

En el cadente Dasein cotidiano del uno el discurso se convierte en *habladuría*, en la que ya no hay una comprensión originaria de las cosas, sino una *comprensión* media *de palabras*, tanto en el hablar como en el escuchar. No se comprende a los entes, sino a lo hablado en cuanto tal.

La *apropiación originaria de lo ente* es la visión en forma de comprender ocupado circunspectivo (el comprender originario), de conocer o de detenerse contemplativo. Lo que es al discurso la habladuría, lo es a la visión la curiosidad. La *curiosidad* es la manía de ver sólo por ver (no para comprender), un ver que no se queda en las cosas, que no tiene paradero y lleva a la distracción. Habladuría y curiosidad dependen estrechamente la una de la otra: la habladuría determina lo que se debe haber leído y lo que se debe haber visto. A ellas se añade, como tercera característica de la caída la *ambigüedad*: uno ya no sabe qué comprende originariamente y qué sólo impropiamente. La *caída* es una manera de ser en la que el Dasein no es él mismo, no está en algo ni con los otros: sólo lo dice. «Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente.

»Por consiguiente, el estado de caída del Dasein no debe ser comprendido como una 'caída' desde un 'estado original' más puro y más alto» (194).

Hasta ahora, la investigación ha mencionado la *existencialidad* y la *facticidad* como constitutivas del ser del Dasein.

La primera designa la peculiaridad del Dasein de comportarse respecto a sí mismo, de ser «llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado». La segunda designa el estar-arrojado como «el modo de ser de un ente que siempre *es* él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)». «Pero el sí-mismo es inmediata y regularmente el sí-mismo impropio, el uno-mismo [...] La *cotidianidad media del Dasein* puede ser definida, por consiguiente, como *el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del 'mundo' y coestar con otros le va su poder-ser más propio*» (200). Ahora hay que intentar manejarse con la *integridad* de la concepción del ser expuesta hasta aquí y mostrar la intrínseca dependencia mutua de estos dos constituyentes llamados *existencialidad* y *facticidad*. A tal efecto, se busca la *disposición afectiva fundamental* del Dasein, que podría ayudarnos a precisar esta interdependencia. Tendría que ser «una disposición afectiva comprensora», «que lo dejara abierto para sí mismo en forma eminente» (200). Y al respecto se señala que la *angustia* satisface estas condiciones. Mientras que el miedo siempre lo es de algo que amenaza en el mundo, la angustia no lo es de algo intramundano sino del mismo estar-en-el-mundo. Es más, es ella la que hace visible el *mundo* como tal. Es la angustia ante el estar-solo-en-el-mundo (como *solus ipse*), esto es, la angustia ante el ser propio, del que el Dasein, en su caída en el mundo y en el uno, huye. Es precisamente desde este haberse dado la espalda desde el que puede vislumbrarse, mirando hacia atrás, la angustia. Aquello *por lo que* el Dasein se angustia es su poder-ser en el mundo. La caída es un desviarse de sus libres posibilidades de ser para caer en el estar-en-medio-del-mundo y en el uno-mismo. En sus posibilidades el Dasein ya siempre se ha «anticipado a sí mismo» (esto forma parte del estar-arrojado). Su anticiparse recibe el nombre de *cuidado*, que es el fundamento de toda ocupación y solicitud, de todo deseo y voluntad, de toda inclinación y todo impulso.

Según Heidegger, es una inversión del orden del ser querer concebir el ser del Dasein desde la *realidad* y la *sustancialidad*. A su parecer, la tradición no entiende por realidad sino «el ser del ente intramundano que está-ahí (*res*)...» (226). Pero

también puede interpretarse de manera que englobe los diferentes modos de ser de lo ente intramundano. Y puesto que la comprensión del ser es algo perteneciente al Dasein, hay comprensión del ser sólo si hay Dasein. De aquí se sigue que el ser mismo (si bien no lo ente) depende del Dasein. Ahora bien, como *sustancia del hombre* se apela a su *existencia* (entendida como cuidado).

Si *verdad* y ser dependen tan estrechamente el uno del otro como la tradición siempre ha supuesto desde Parménides, hay que llegar al sentido originario de verdad a partir del análisis del Dasein. La definición habitual de verdad como *adaequatio rei et intellectus* no deja ver ninguna igualdad o similitud entre sujeto y objeto, o entre contenido ideal de un juicio y cosa, que justifique hablar de adecuación. *El enunciado muestra algo del objeto*: el objeto que se percibe (o en el que algo se percibe) y del que se enuncia algo es *el mismo* objeto. Verdad es sinónimo de *ser-verdadero* y esto significa *ser-descubridor* (*alétheia* = desocultación). Por lo tanto corresponde originariamente al Dasein. No es sino derivadamente como puede calificarse de verdad el *descubrimiento* de entes intramundanos. La causa de ello es la *aperturidad del Dasein*, *que es en la verdad* y al mismo tiempo, en su caída, *en la no-verdad*, es decir, es encubierto por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.

El *enunciado*, nacido del comprender y el interpretar, es por de pronto un *dejar ver* el ente. En tanto que ya enunciado, sin embargo, se convierte en algo a la mano y que está-ahí y, como tal, establece una relación con los entes a la mano y que están-ahí que enuncia: así surge la coincidencia entre conocimiento (= juicio) y ente (= *res*). La explicación de esto es que toda verdad tiene que serle arrebatada al ente, porque el estar al descubierto, al contrario que el estar encubierto, exige —en tanto que inhabitual— evidenciarse. La *verdad del juicio*, pues, *no es la más originaria* sino una verdad derivada. En su sentido originario, la verdad es un existencial. Como tal, hay *verdad sólo mientras hay Dasein*. Sólo podría haber *verdades eternas* si hubiera un ser eterno y sólo si éste pudiera demostrarse podrían probarse aquéllas. Por otra parte, la verdad sólo lo es en tanto que perteneciente, instransferiblemente, al Dasein. Tenemos que *presuponerla*

«presuponiéndonos» a nosotros mismos, esto es, encontrándonos ya siempre arrojados en el Dasein.

2. *Dasein y temporeidad*

La investigación preparatoria del Dasein ha concluido. Su objetivo era abrir el *sentido del ser*, para lo cual debía haber aprehendido al Dasein *en su integridad y propiedad*. Pues bien, echando la vista atrás, Heidegger plantea la pregunta de si la determinación de la existencia del Dasein como cuidado ha alcanzado dicho objetivo, y llega a la conclusión de que aún falta algo esencial. Si al Dasein le va su poder-ser, es obvio que siempre hay algo que aún no es. Para poder abarcarlo entero habría que incluir su fin, la *muerte*, y eso sólo es posible en el estar vuelto hacia la muerte. Por otra parte, para referirse a la propiedad del Dasein habría que mostrar cómo éste se atestigua a sí mismo y eso ocurre en la *conciencia*. Sólo cuando la conciencia manifiesta el poder-estar-entero propio del Dasein podemos estar seguros de haber completado la analítica del ser originario del Dasein —lo que sólo es posible cuando se recurre a la *temporeidad* y la *historicidad* del Dasein—. Así, pues, muerte, conciencia, temporeidad e historicidad del Dasein son objeto de ulterior investigación.

La peculiaridad del *cuidado* como ser del Dasein, que siempre se anticipa a sí mismo y a cuyo ser siempre le *falta* todavía algo, parece que impide totalizar el Dasein en su integridad, de modo que hay que mostrar que la *muerte*, y por tanto el *Dasein entero*, son *concebibles*.

La experiencia de la muerte de otros no es propiamente experiencia de la muerte. Experimentamos su ya no-estar-más-en-el-mundo, un tránsito del Dasein a algo parecido al mero estar-ahí, si bien no plenamente coincidente, pues *el difunto* no es una mera cosa corpórea ni algo meramente sin vida: también son posibles por nuestra parte el co-estar y la solicitud para con él. En cuanto al acabar, es sólo un acabar para nosotros, no lo experimentamos en lugar del moribundo: *no experimentamos la muerte de los otros*. Mientras en el estar-en-el-mundo, en el sentido del ocuparse, es posible muchas veces sustituir a otro, *nadie puede tomarle a otro su morir*. La muerte, *como terminar del Dasein*, es un *existen-*

cial y, llegado el caso, *sólo puedo experimentarla como la mía*, no como la de otros.

El *estar pendiente*, que pertenece al ser del Dasein y queda cancelado con la muerte, no es ese no estar todavía disponible de lo a la mano, que sin embargo llegará a estarlo según corresponde a los entes de su clase (como está pendiente una deuda). No es la inmadurez del fruto que se consuma al madurar, ni el camino que aún queda por hacer mientras no se llegue a su fin. El terminar que se da en el morir tampoco es un desaparecer (como cuando cesa la lluvia). No puede entenderse si no es desde el ser del Dasein mismo, esto es, desde el cuidado. El *morir* no es equiparable al sólo *fenecer* del viviente ni al *dejar de vivir* en tanto tránsito de estar vivo a estar muerto, sino que es «la *manera de ser* en la que el Dasein *está vuelto hacia su muerte*» (264).

«La interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida. Pero ella sirve también de fundamento a toda investigación histórico-biográfica y psicológico-etnológica de la muerte [...] Por otra parte, el análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existentiva respecto de la muerte. Cuando se determina la muerte como 'fin' del Dasein, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión óntica acerca de si 'después de la muerte' sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el Dasein 'siga viviendo' o si al 'sobrevivirse' sea 'inmortal'. Sobre el 'más allá' y su posibilidad, lo mismo que sobre el 'más acá', nada se zanja ónticamente [...] El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente 'en el más acá', en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, *se hace presente dentro de éste*. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera *preguntarse* en forma metodológicamente segura qué *hay después de la muerte* sino una vez que ésta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica» (264).

El *estar vuelto hacia la muerte* se bosqueja en el cuidado como anticiparse-a-sí-mismo. Pertenece tan originariamente al Dasein como el estar-arrojado en el Dasein y es en la *angustia* donde se expresa más claramente; pero la mayoría de las veces queda encubierto porque el Dasein huye de él en

la manera de la caída en medio de lo que está-ahí. Lo *inminente* es no-poder-existir, su más propio poder-ser desatado de todos los respectos. Pero no es inminente como lo que comparece desde fuera, sino como su propio poder-ser. La habladuría cotidiana del *uno* hace de ello un acontecimiento que le sucede al *uno* antes de que el propio* sí-mismo pueda sentirse seguro. Transforma la angustia en miedo ante el acontecimiento que amenaza y por tanto en algo a lo que uno no puede entregarse. Impide, pues, que emerja el valor para la angustia ante la muerte y encubre al Dasein su más propio, irrespectivo poder-ser. Al atribuir a la muerte una certeza únicamente empírica (como un hecho de experiencia general) el *uno* se encubre a sí mismo su *certeza propia*, que pertenece a la apertura del Dasein: la peculiar certeza de que *la muerte es posible en cualquier momento* aunque esté indeterminada en el tiempo. Con esta certeza *ya está dada* una especie de integridad del *Dasein*.

El *estar vuelto hacia la muerte propio* no es ningún ocupado querer-poner-a-disposición, ningún esperar a la realización; el Dasein tiene a la vista el poder-no-ser como mera posibilidad hasta la que se adelanta como su *más propia* posibilidad, de la que *él mismo* tiene que hacerse cargo desligado de todos los respectos: la posibilidad que le revela su ser *propio* y, al mismo tiempo, la impropiedad del ser mediano y el poder-ser propio de los otros. Desde la disposición afectiva de la *angustia* esta posibilidad se le presenta como una amenaza pero para su integridad tiene un significado, «puesto que el adelantarse hasta la posibilidad insuperable abre también todas las posibilidades que le están antepuestas»; por eso «en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existentiva del Dasein entero» (280).

* *«das eigene Selbst»*. Como dice el traductor de la edición de *Ser y tiempo* que manejamos: «En alemán 'propio' se puede decir *eigenes* o bien *eigentliches*. En el primer caso significa lo que es propio y exclusivo de cada Dasein, lo absolutamente suyo, lo intransferible (*jemeinig*). En el segundo caso signfica 'propio' a diferencia de 'impropio' (*uneigentliches*)». Para respetar la connotación que este último adjetivo tiene en el texto de Heidegger, cuando 'propio' antecede al sustantivo traduce *eigen* y cuando lo sigue traduce *eigentlich*. (*N. de la T.*)

El poder-estar-entero del Dasein, que se anuncia en el adelantarse hasta la muerte, requiere sin embargo una *atestiguación de la posibilidad de la propiedad de su ser* proveniente del Dasein mismo. Dicha atestiguación ocurre en la conciencia. El Dasein tiene que ser llamado a sí mismo desde la pérdida en el *uno*. La voz de la conciencia tiene el carácter de una *llamada*. *Llamado* es el Dasein mismo, no el uno, y es llamado en *silencio*. *El que llama* es a su vez el *Dasein* pero la llamada no es realizada *por* mí sino que viene *de más allá de mí*: el Dasein, en su angustia por su propio poder-ser como cuidado, es el vocante. El sí-mismo es lo máximamente extraño al Dasein perdido en el uno; de ahí el *carácter desconocido* de la llamada. «La llamada del 'mismo' [...] no empuja a aquél hacia sí mismo, en el sentido de una interioridad, en la cual quedaría encerrado frente al 'mundo exterior'» (290). «La llamada remite al Dasein *hacia delante* en dirección a su poder-ser». Es una *prevocante llamada hacia atrás* (297). No habla de sucesos ni de nada que hubiera que discutir. Cuando habla de *culpa*, este *ser-culpable* es un *existencial*: *ser fundamento de un no-ser*. (Esto es fundamental para todo estar en deuda y todo tener-deudas.) El Dasein en tanto que arrojado a la existencia (esto es, en tanto ser como proyecto) es fundamento de su ser: está entregado al ser como fundamento del poder-ser. Porque siempre está a la zaga de sus posibilidades, porque siendo *uno no* es otros, es *esencialmente* siempre fundamento del no-ser y por eso siempre *culpable* (no en el sentido de malo, pues el bien y el mal lo presuponen).

Entender correctamente la llamada de la conciencia es *querer-tener-conciencia*, querer actuar desde *el poder-ser libremente elegido* y ser por tanto responsable. «Pero, de hecho, todo actuar es necesariamente 'falto de conciencia', no sólo porque no evita cometer de hecho culpas morales, sino porque, en virtud del fundamento negativo de su proyectar negativo, ya se ha hecho siempre culpable frente a los otros en su coestar con ellos. De este modo, el querer-tener-conciencia asume la esencial 'falta de conciencia', en la que se da la única posibilidad existentiva de *ser* 'bueno'» (304). «La conciencia se manifiesta [...] como una *atestiguación* perteneciente al ser del Dasein, en la que el Dasein es llamado ante su más propio poder-ser».

Cuando la habitual interpretación de la conciencia como buena o *mala* va hacia atrás saldando o hacia delante amonestando hechos particulares, malentiende la llamada que le insta a salir de la actitud del ocuparse cotidiano en lo que está-ahí o a la mano que huye del ser propio. Comprender *correctamente* es una *manera de ser del Dasein*, de su *aperturidad*. La correspondiente disposición afectiva es la *desazón* y el discurso que le pertenece, el silencio, con el que el Dasein asume su poder-ser. Todo esto recibe el nombre de *resolución*, que designa un «modo eminente de la aperturidad del Dasein» (312) sinónimo de *verdad originaria*. Con ella el Dasein no sólo no es desligado del estar-en-el-mundo sino *puesto propiamente en su situación*, apto para el *coestar propio* y la solicitud propia.

En el estar-entero que se revela en el adelantarse se muestra la *temporeidad del Dasein* que afecta a todas las determinaciones fundamentales del mismo. «La resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, *cuando es un comprensor estar vuelto hacia el fin*, es decir, un adelantarse hasta la muerte» (321-322). Estar resuelto significa ser desvelado y desvelarse en su poder-ser, esto es, ser en la verdad, apropiarse el tener-por-verdadero para el estar-cierto. La correspondiente *situación* no es calculable previamente ni dada como algo que está-ahí, «es abierta en un libre resolverse, primeramente indeterminado, pero abierto a la determinabilidad» (323). Escuchar la voz de la conciencia significa, a la par que la revocación del Dasein a su ser propio, asumir con la angustia y la indeterminación la más propia posibilidad de ser, la de la muerte. Hacer visible este ser propio no es fácil: tiene que serle ganado a la encubridora actitud cotidiana.

Con el nombre *cuidado* se designa el *todo estructural del Dasein* (*facticidad* como estar-arrojado, *existencia* como anticiparse-a-sí incluido el estar vuelto hacia el fin, *caída*). La unidad de este todo se expresa en el *sí-mismo* o *yo*, que no hay que interpretar como *res* (tampoco *res cogitans*) y que no habla del yo sino que se expresa silenciosamente en el cuidado y, si es propio, es autónomo. Al sentido del cuidado, esto es, al sentido del ser «de un ente al que le va este ser», pertenece que este ente se comprenda a sí mismo siendo. «El sentido del ser del Dasein no es algo 'otro' y flotante, algo

'ajeno' al Dasein mismo, sino que es el mismo Dasein que se autocomprende» (340). El comprenderse es comprender el propio poder-ser y esto es posible porque el Dasein en su ser *viene hacia sí mismo*. Es lo que ha sido y al mismo tiempo *en medio de algo hecho presente*: futuro, haber-sido (pasado) y presente son sus *fuera-de-sí* o los *éxtasis* de su *temporeidad*. El *futuro* es lo *primario*. En este sentido Dasein, futuro, temporeidad resultan *finitos*. Qué signifique frente a este tiempo originario el tiempo infinito aún hay que verlo.

Si el ser del Dasein es esencialmente tempóreo, la temporeidad tiene que ser manifiesta en todo lo que pertenece a la constitución del ser del mismo. El *comprender* como proyectar se dirige propiamente al *futuro* al que se adelanta. Por el contrario, el *comprender cotidiano* como ocupación sólo tiene propiamente futuro cuando está *a la espera del objeto de su ocupación*. El *instante* es el *presente propio* en el que el Dasein se revoca a sí mismo y abre su situación con el *acto resolutorio*. El comprender propio asume su *haber sido*, mientras que la ocupación vive en el *olvido* de lo que ha sido. La temporeidad del comprender impropio, en el que el sí-mismo está cerrado, es, pues, un estar a la espera olvidante-presentante.

La *disposición afectiva* que revela el estar-arrojado y que pertenece a todo comprender se funda *primariamente en el haber-sido* aunque se dirija a lo venidero; por ejemplo, la angustia, en la manera más propia, el miedo, en la más impropia, son una huida ante el haber-sido y desde el presente perdido hacia lo amenazante venidero. Para el haber-sido, que pertenece a la disposición afectiva de la angustia, es esencial traer al Dasein ante la posibilidad de ser *repetido*. La angustia «devuelve hacia el puro 'que...' de la más propia y aislada condición de arrojado. Esta vuelta atrás no tiene el carácter de un olvido esquivador, pero tampoco el de un recuerdo. Asimismo, no se da en la angustia una repetición que asuma la existencia dentro del acto resolutorio. Es cierto, en cambio, que la angustia lleva de vuelta hacia la condición de arrojado *como posibilidad repetible*. Y de esta manera ella revela *también* la posibilidad de un modo propio de poder-ser, que en la repetición debe retornar, como poder-ser venidero, hacia el Ahí arrojado» (358).

La *caída* tiene su *temporeidad primariamente* en *el presente*, pues la curiosidad siempre se esfuerza por estar en medio de algo; su *falta de paradero* es lo más opuesto al *instante* del ser propio.

A la temporeidad pertenecen siempre los tres *éxtasis*, que no hay que interpretar como *yuxtapuestos*.

«El ente que lleva el nombre de Dasein está *iluminado*» (365), y no sólo por una «fuerza presente que estuviera implantada», sino que «*la temporeidad extática ilumina originariamente el Ahí*» (*ibid.*). Por ella es posible la unidad de todas las estructuras existenciales y a partir de ella hay que comprender el estar-en-el-mundo, el sentido del ser del mundo y de trascender el mundo.

Maneras de estar-en-el-mundo son el ocuparse circunspectivo y el comprender teórico. Es característico de *la temporeidad del ocuparse circunspectivo* que el para-qué de un todo respeccional *presentante* y a la vez *retentivo* esté *a la espera*. El correspondiente ocuparse se da dentro de una totalidad respeccional cuyo comprender originario se llama *visión de conjunto* y que recibe su *luz* del poder-ser del Dasein. La *deliberación* práctica de la referencialidad de la condición respectiva de los entes a la mano es una presentación de posibilidades. El tránsito al *conocimiento teórico* no es una omisión sin más de la praxis —la teoría exige incluso su propia praxis— sino una *nueva manera de ver lo que está-ahí*: fuera de sus respectos y de su lugar, en un sitio indiferente. Se trata de *tematizar* a fin de que lo que está-ahí pueda ser liberado como descubierto y comparecer como objeto; un *muy particular presentarse* que se funda en la resolución —«en la aperturidad del Ahí el mundo está coabierto» (379)— y en que el Dasein trasciende el ente tematizado.

Al Dasein pertenecen los tres éxtasis y pertenece el estar-en-el-mundo, que es él mismo tempóreo. El ser del Dasein como arrojado, ocupado, presentante, tematizante y objetivante *presupone* siempre ya *un mundo* en el que algo a la mano o que esté-ahí pueda comparecer. Por otra parte, *sin Dasein tampoco hay mundo*. «El Dasein, existiendo, *es* su mundo» (378). El *sujeto* «como un Dasein que existe y cuyo ser se funda en la temporeidad» (380) fuerza a decir: el mundo es *más objetivo* que todo posible objeto.

La *temporeidad* del Dasein no es un tiempo coordinado con el espacio. La *espacialidad* del Dasein, sin embargo, es tempórea. El Dasein no está en un lugar en el espacio sino que toma posesión del espacio (y no sólo del que ocupa el cuerpo). «El Dasein puede tener una espacialidad esencialmente imposible para una cosa externa por el hecho de que es 'espiritual' y *sólo por ello*» (382). Está direccionalizado en el espacio y descubriendo la zona, de donde y en donde está a la espera de algo y algo se le hace presente. Su temporeidad le hace posible tomar posesión del espacio. En la aproximante presentación que prefiere la caída, el allí se olvida y parece ser, por de pronto, sólo una *cosa en el espacio.*

El Dasein de la cotidianidad tiene su peculiar temporeidad: la del Dasein tal como es «regular e inmediatamente»; transcurre «como ayer, así también hoy y mañana»; además implica un continuo contar con el tiempo. Cotidianidad significa, pues, temporeidad; pero dado que «ésta posibilita el *ser* del Dasein, no será posible lograr una suficiente determinación conceptual de la cotidianidad sino dentro del marco de la dilucidación fundamental del sentido del ser en general y de sus posibles modificaciones» (385).

Puesto que es necesaria una comprensión del ser para abrir el sentido del ser y puesto que la comprensión del ser es algo perteneciente a la constitución del ser del Dasein, el análisis de éste se presentaba como preparación de la investigación del sentido del ser. Hasta ahora el análisis ha definido el ser del Dasein como cuidado, o sea, como *estar vuelto hacia la muerte*. Sin embargo, para llegar a la integridad hay que incluir además el *nacimiento* y la *trama entre nacimiento y muerte*. Esta trama no debe entenderse en clave de sucesión de ahoras en el tiempo como únicos momentos reales. La temporeidad del Dasein con los tres éxtasis igualmente reales muestra que el Dasein no se sitúa primariamente en el tiempo: su ser es un extenderse, el *acontecer*, al que nacimiento y muerte siempre pertenecen. Este acontecer que se sigue de la temporeidad del Dasein es precondición del saber histórico (esto es, ciencia de la historia). *Historicidad y estar-en-el-tiempo se siguen ambos de la temporeidad originaria*; por eso también la historia es en el tiempo secundariamente.

Según el lenguaje usual, *histórico* tiene un sentido cuádruple; significa:

1. lo que es *pasado* (esté aún activo o no);
2. aquello de lo que algo *procede*;
3. el todo del ente *en el tiempo*;
4. el *ser del hombre* (espíritu, cultura).

Los cuatro significados se resumen en la determinación: «historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer 'ya pasado' y a la vez 'transmitido' y siempre actuante en el convivir». Lo *primariamente histórico* es el Dasein —que no es pasado (esto es, algo que ya no está-ahí) porque nunca ha estado-ahí—; *secundariamente*, todo lo *intramundano* de un Dasein que ha existido (lo llamado *mundi-histórico*): por ejemplo, un útil que aún está-ahí cuando el mundo en el que estaba a la mano ya no está.

El Dasein *existe en posibilidades transmitidas*, en las que está *arrojado* pero que *en la resolución asume libremente como su destino*. Con 'destino' «designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado pero que también ha elegido» (397). «El destino en cuanto impotente superioridad de poder, abierta a las contrariedades del silencioso proyectarse en disposición de angustia hacia el propio ser culpable, exige, como condición ontológica de su posibilidad, la constitución de ser del cuidado, es decir, la temporeidad» (398).

«*Sólo un ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su 'Ahí' fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un que está siendo, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para su tiempo. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia*» (*ibid.*).

«La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido» (398-399). No hace tan sólo que lo pasado vuelva a tener la realidad que tuvo en otro tiempo «ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia».

En el *coestar* con otros participa el Dasein del *destino común de la comunidad*. Destino y destino común son estar vuelto hacia la muerte. Por lo tanto, *toda historia tiene su mayor peso en el futuro*, algo que la historicidad impropia encubre.

Lo que está-ahí intramundano es histórico no sólo porque está en el mundo sino porque algo *acontece con ello* (lo que lo diferencia fundamentalmente de un fenómeno natural). En el *sentido impropio* de la ocupación cotidiana el Dasein agrupa su vida a partir de este acontecer de hechos aislados. En cambio, en el *ser propio* de la resolución vive en su destino y en la fidelidad a su propio sí-mismo.

En la historicidad esencial del Dasein se fundamenta existencialmente el saber histórico. Su tema no es ni lo acontecido singularmente ni un universal que flotara por encima de él..., «sino la posibilidad que ha sido fácticamente existente» (407): las posibilidades que el Dasein que impulsa la historia, determinado a su vez históricamente, repite. La tripartición nietzscheana en monumental, anticuarial y crítico es necesaria y corresponde a los tres éxtasis de la temporeidad[5].

El último capítulo se dedica al significado que tienen *temporeidad* e *intratemporeidad* en el *origen del concepto vulgar del tiempo*. Antes de cualquier medición del tiempo, el Dasein *cuenta con tiempo* (el que *tiene*, *no tiene*, *pierde*, etc.). Encuentra el tiempo primeramente en lo a la mano y en lo que está-ahí en cuanto entes que comparecen dentro del mundo y concibe el tiempo mismo como algo que está-ahí. La *génesis del concepto vulgar del tiempo* se deriva de la temporeidad del Dasein.

La ocupación cotidiana se expresa siempre temporalmente en el luego (*dann*) que está a la espera, en el retinente

5. A continuación del análisis de la historicidad se indica la relación de la misma con la obra de Dilthey y las ideas del conde York [*sic*].

entonces, en el presentante ahora. Por tanto, siempre data un «luego, cuando...», un «entonces, cuando...», un «ahora, que...».

El Dasein irresoluto pierde tiempo constantemente y por eso nunca lo tiene. El Dasein resuelto nunca pierde tiempo y siempre lo tiene. «Porque la temporeidad de la resolución tiene el carácter del instante [...] La existencia que es tempórea de esta manera tiene 'en forma estable' su tiempo *para* lo que la situación exige de ella» (423). Porque el Dasein existe *con otros* que comprenden su ahora, luego, etc., aunque los daten de forma distinta, el *tiempo* no se comprende como propio de cada Dasein sino como *público*.

El *cómputo del tiempo* se funda necesariamente en la constitución fundamental del Dasein como *cuidado*. «La condición de arrojado del Dasein es la razón de que 'haya' un tiempo público» (424-425), el tiempo *en el que* hay —intratempóreos— los entes que están-ahí y los entes a la mano. El Dasein data según el día y la noche («es tiempo para...»), *calcula* el tiempo por días y lo *mide* por la posición del sol porque a la visión del mundo en el que el Dasein está arrojado pertenece la claridad. El tiempo que la ocupación interpreta es siempre «tiempo para...», pertenece a la mundaneidad del mundo y por eso se llama *tiempo del mundo*. Es *datable*, *tenso* y *público*. Leer el tiempo es siempre un decir-ahora como expresión de una presentación.

En la *medición del tiempo*, éste se hace público de tal manera que en cada caso y en todo momento y para cada cual comparece como un «ahora y ahora». Se data en relaciones métricas espaciales pero no por eso se convierte en espacio. Sólo mediante la medición del tiempo llegamos nosotros *al* tiempo y cada cosa a *su* tiempo. Éste *no es subjetivo ni objetivo* porque hace posible el mundo y el ser del sí-mismo. *Tempóreo* lo es sólo el Dasein; lo que está a la mano y lo que está-ahí, por el contrario, son intratempóreos.

Lo dicho es fundamento suficiente para mostrar *la génesis del concepto vulgar del tiempo*: con la aperturidad del mundo el tiempo es hecho público y objeto de ocupación. Contando *consigo* mismo, el Dasein cuenta con tiempo. Uno se rige por el tiempo mediante el uso del reloj, por los números de las posiciones de las manillas. Ahí reside un presentante retener

del entonces y una presentación del después. El tiempo que se muestra ahí «es lo numerado que se muestra en el seguimiento presentante y numerante del puntero en movimiento» (433). Este tiempo corresponde a la definición aristotélica del *tiempo* como *cifra del movimiento*: se mantiene dentro de la comprensión natural del ser sin problematizarla. Cuanto más se pierde el ocuparse en el útil que lo ocupa, más naturalmente cuenta con tiempo sin prestarle atención y tomándolo «como una serie de ahoras constantemente 'presentes' a la vez que transcurrentes y advenientes», «como una secuencia, como el 'fluir' de los ahoras» (434). A este tiempo del mundo, esto es, al tiempo del ahora le falta la databilidad (esto es, la significatividad) de la *temporeidad*: ésta es el *tiempo originario*. Porque el tiempo se concibe como secuencia-de-los-ahoras que están-ahí se le llama *imagen de la eternidad* (Platón). La tensidad del tiempo del mundo, que se sigue de la extensión de la temporeidad, permanece encubierta. Si todo *ahora* se concibe a la vez como un *denantes* y *en seguida*, la concepción del tiempo es *infinita*. El fundamento de ello es el cuidado, que huye ante la muerte y aparta la vista del fin. Se habla del pasar del tiempo y no de su surgir porque uno no puede ocultarse el carácter fugitivo del mismo: el Dasein lo conoce «desde el 'fugitivo' saber de su muerte» (438).

También en la *irreversibilidad* del tiempo se evidencia su origen en la temporeidad, que es primariamente venidera.

Desde el ahora entendido vulgarmente no puede explicarse el *instante* ni tampoco los datables luego y en aquel tiempo. Por el contrario, sí surge de él *el concepto tradicional de eternidad como un ahora detenido*. Desde *la temporeidad originaria, la eternidad de Dios sólo podría comprenderse como tiempo infinito*. La conjunción de *tiempo y alma* o espíritu en Aristóteles, Agustín o Hegel abre un acceso a la *comprensión del Dasein como temporeidad*.

El análisis del Dasein era el camino preparatorio de la pregunta por el sentido del ser. Hasta ahora no se había echado luz sobre la diferencia entre ser conforme al Dasein y ser no conforme al Dasein, como tampoco sobre el hecho de que la exégesis ontológica se hubiera orientado desde la Antigüedad al ser cósico y por eso siempre errado. Puesto que todo el análisis se cifraba en probar la constitución

fundamental del Dasein como temporeidad, la investigación finaliza con la pregunta: «¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?» (449).

B. TOMA DE POSICIÓN

El objetivo de toda la obra no era otro que el de plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, ¿*es* la pregunta con la que acaba la obra precisamente la que se preveía o bien expresa la duda de si el camino seguido ha sido el acertado? En cualquier caso exhorta a rehacerlo y revisarlo de nuevo retrospectivamente.

Ahora bien, no será posible tratar todas las dificultades que el breve resumen ya ha hecho notar[6]; para ello se necesitaría un libro entero. De manera que nos atendremos a las líneas fundamentales del texto y buscaremos respuesta a las preguntas siguientes:

1. ¿Qué es el *Dasein*?
2. ¿Es fidedigno el análisis del *Dasein*.
3. ¿Es suficiente como fundamento para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?

6. El resumen se ha atenido estrictamente a la exposición del propio Heidegger y en la mayoría de los casos al lenguaje acuñado por él (con todas las oscuridades inherentes al mismo). Para la explicación, sin embargo, hay que abandonar esta vía ya que, si no, resultaría imposible alcanzar la claridad. Contra tal proceder, sin embargo, existe la reserva de que «el sentido de todo lo que Heidegger enseña resulta otro si se lo discute en un lenguaje distinto al concebido propiamente para tal fin» (M. Beck, art. cit., p. 6). No obstante, detenerse ante esta dificultad sería renunciar a dilucidar el sentido del libro y tomar postura al respecto.

Un ejemplo de cuán difícil es interpretar exactamente dicho sentido es el libro de Alfred Deps *Tragische Existenz* (Herder, 1935), que en algunos puntos esenciales de la exposición yerra completamente. Así, se afirma (p. 53) que Dasein = *res*, mientras que Heidegger acentúa con ahínco que no hay que interpretar el Dasein como *res*. En la p. 54 se afirma que el ser de las cosas exteriores se limita enteramente al ser del útil, con lo que parece pasarse por alto que Heidegger distingue, aunque no lo aclare del todo, entre *estar-ahí* de las cosas y *estar a la mano* del útil.

1. *¿Qué es el Dasein?*

No puede haber ninguna duda respecto a que, con el título Dasein, Heidegger quiere aprehender *el ser del hombre*. Podríamos decir también: *al hombre*, puesto que al Dasein se le llama muchas veces ente y nada autoriza a contraponer el ente, en tanto «algo que es», al ser. Ya se ha dicho que la *esencia* del hombre es la *existencia*; lo que no quiere decir sino que se reivindica para el hombre algo que según la *philosophia perennis* está reservado únicamente a Dios: la coincidencia de esencia y ser. Con todo, el texto no sitúa al hombre sin más ni más en el lugar de Dios; por Dasein no se entiende sencillamente el ser sino una manera de ser especial frente a otras (el estar-ahí, el estar a la mano y otras que se insinúan ocasional y fugazmente sin mayores detalles). Sin embargo, el hombre es concebido como un pequeño Dios en la medida en que el autor se refiere al ser del hombre como un ser privilegiado frente a todos los demás y el *único* del que hay que esperar explicaciones sobre el sentido del ser. De Dios se habla sólo ocasionalmente en observaciones marginales y de modo excluyente: se descarta completamente que el ser de Dios pudiera tener relevancia alguna en la aclaración del sentido del ser.

La elección del nombre *Dasein* para el hombre se funda *positivamente* en que el «ahí» pertenece al ser del hombre, es decir, estar abierto para sí mismo y en un mundo donde siempre está *direccionado* a un «allí». El fundamento *negativo* es que la definición tradicional de la esencia del hombre «que consta de dos sustancias, la del alma y la del cuerpo»* —definición establecida dogmáticamente que siempre se sobreentiende en el nombre 'hombre'—, debería rechazarse de entrada. Que el hombre tenga un *cuerpo* no se discute pero no se dice nada más al respecto. En cambio, vista la manera en que se habla de ella, al *alma* apenas se le concede más relieve que el de ser una palabra sin un sentido claro. No se malinterprete, sin embargo, que esto represente una

* Cf. H. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona, 1968, 295 y 1783. (*N. del E.*)

posición materialista. Al contrario: al *espíritu* (palabra que tampoco debería utilizarse, por supuesto) se le reconoce explícitamente una primacía[7]. Es evidente que, según el autor, el análisis del Dasein debe aportarnos la claridad que hasta ahora ninguna *doctrina del alma* ha podido alcanzar.

¿Qué queda del hombre si se prescinde de cuerpo y alma? Que aún pueda escribirse un libro entero sobre él quizá sea la mejor prueba de la separación entre esencia y Dasein* en el hombre. Que Heidegger no consigue deshacerse de ella por mucho que la niegue, lo muestra el hecho de que habla constantemente del *ser del Dasein*, lo que no tendría ningún sentido si *Dasein* no mentara sino el ser del hombre. Asimismo, alude varias veces a algo que pertenece *esencialmente* al Dasein y, cuando al referirse al *estar-en-el-mundo* (perteneciente también al Dasein), separa el *quién* no solamente del *mundo* sino también del *estar-en*, pone de manifiesto que el nombre *Dasein* tiene diversos usos que, a pesar de estar íntimamente trabados y depender los unos de los otros, no son lo mismo. Así, podemos decir que, en el texto, *Dasein* designa ya al hombre (muchas veces sustituido por *quién* o *sí-mismo*), ya al ser del hombre (en cuyo caso se impone mayoritariamente la expresión *ser del Dasein*). A este ser, que es diferente de otras maneras de ser, se le llama *existencia*. Si pensamos en la constitución formal del ente tal como ha expuesto nuestro examen —«algo que es»—, entonces al *algo* le corresponde el *quién* o *sí-mismo*, el *que* es despachado junto con el cuerpo y el alma, el *ser* se acredita en la *existencia*. El análisis se ocupa a ratos del sí-mismo pero preferentemente se dedica al ser[8].

7. Cf. lo que se ha dicho sobre la espacialidad del Dasein en Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 382 ss. (*supra*, p. 43).

* Conviene no perder de vista lo que el traductor de la edición que manejamos observa en sus notas, a saber, que el sentido tradicional de la palabra *Dasein* es 'existencia'. (*N. de la T.*)

8. El propio Heidegger no admitirá la diferenciación aquí expresada. En su libro sobre Kant busca mostrar que el yo no es más que tiempo originario (cf. *infra*, pp. 78 s.). También lo equipara al *yo pienso*. Quiere expresar así que no hay que separar el yo puro de su ser (o vida). Pero con ello, a mi parecer, se desconoce el ser más propio del *yo* y la manera de expresarse de Heidegger entra en contradicción con su propia interpretación.

2. *¿Es fidedigno el análisis del Dasein?*

Aunque en ninguna parte se diga explícitamente, puede darse por supuesto que el análisis efectuado no tiene la pretensión de ser completo. Las determinaciones fundamentales del ser del hombre —por ejemplo, disposición afectiva, condición de arrojado y comprender— tienen que mantenerse en una generalidad muy indeterminada, ya que no contemplan la peculiaridad del ser que es cuerpo y alma. (La *disposición afectiva* me parece muy importante para averiguar qué es ser corporal y qué ser anímico y cómo ambos se relacionan, pero si al desplegarla no se la considera en cuanto referida a un ser corporal y anímico su sentido no queda del todo explicado.) Ahora bien, que la dilucidación del ser del hombre no sea completa no niega que sea verdaderamente ilustrativa. El análisis de la llamada constitución fundamental y su flexión en las dos distintas maneras de ser, la cotidiana y la propia, puede calificarse de magistral. A esto principalmente debe el libro la dimensión y durabilidad de su efecto. No obstante, ¿se aprovecha dicho análisis para una explicación lo más extensa posible del ser del hombre? ¿No es sorprendente que la investigación retroceda en algunos lugares frente a ciertas remisiones sentadas categóricamente a lo largo de la exposición?

Que se califique el ser del hombre de *arrojado* expresa ante todo que el hombre se encuentra en el Dasein sin saber cómo ha llegado a él, que no es a partir ni por medio de sí mismo y que tampoco puede esperar obtener de su propio ser ninguna información sobre su de-dónde. Esto no quiere decir que la pregunta por el de-dónde tenga que eliminarse, pues, por muy violentamente que se intente silenciarla o vetarla por carente de sentido, se alza siempre ineludible debido a la ya mencionada peculiaridad del ser del hombre, y exige un ser que, fundado en sí mismo, funde el del hombre (falto en sí de fundamento); reclama pues un Uno que arroje lo *arrojado*. Así, pues, la condición de *arrojado* se revela como condición de creado[9].

9. En el libro sobre Kant (*op. cit.*, § 43) Heidegger acentúa que la *condición de arrojado* no sólo concierne al *venir-al-Dasein* (*Zum-Dasein-*

La presentación del *Dasein cotidiano*: del estar-en-el mundo, del trato circunspectivo con las cosas, del co-estar con los otros, es muy convincente. Puede admitirse sin reparo que la vida humana «inmediata y regularmente» es con-vivir con los otros y en formas tradicionalmente transmitidas antes de que el ser propio de cada Dasein se abra paso (un pensamiento que ya Max Scheler había destacado con insistencia). ¿Pero se explica satisfactoria y fundamentalmente el ser de este hecho separando *uno-mismo* y *sí-mismo propio* y denominándolos a ambos *existenciales* o *formas de existencia*?

Qué debe entenderse por *existencial* se ha dicho repetidamente: lo que pertenece a la existencia como tal. Y por existencia tenemos que entender el ser de un ente al que en su ser le va su ser, esto es, el ser del hombre en su peculiaridad con respecto a otras maneras de ser. En cambio, la palabra 'forma' no queda clara en absoluto. Y por los análisis de este libro sabemos cuán necesitada está de claridad. Así, no podemos extraer del término 'forma de existencia' ninguna conclusión acerca del sentido de cada *mismo* y la relación entre ambos. Que a la existencia pertenece un quién o sí-mismo resulta evidente, pero ¿qué distingue a *este existencial* de otros (como por ejemplo *estar-en-el-mundo* o *comprender*)? Y, de nuevo, ¿en qué relación están uno-mismo y sí-mismo propio *en cuanto al ser*? ¿No está claro que al *sí-mismo* le corresponde en la constitución del ser del hombre un rol enteramente privilegiado que no comparte con ningún otro existencial? ¿Y no se ha imposibilitado Heidegger de antemano la aclaración de este papel privilegiado al rehusar hablar de *yo* o *persona* en vez de inquirir los posibles significados de estas palabras? Si consideramos las disquisiciones previas sobre el sentido, bien podemos atrevernos a decir que lo que Heidegger quiere describir con el sí-mismo es el *ser persona* del hombre. Y lo que distingue al ser persona de todo lo demás atribuido al ser del hombre es que la persona como tal es el soporte de todos los otros *existenciales*.

¿Pueden ser *sí-mismo propio* y *uno* reivindicados ambos como persona en sentido pleno? Me parece que uno se to-

kommen), sino que determina enteramente al Da-sein como tal. En cualquier caso, *también* designa al *venir-al-Dasein*.

maría demasiado en serio la *habladuría* si quisiera hacer este honor al *uno*. Para ir al fondo del asunto hay que observar más de cerca qué mienta propiamente el *uno*.

En el habla usual se utiliza *uno* frecuentemente en el sentido en que yo acabo de hacerlo: «*Uno* se tomaría la habladuría demasiado en serio...». También se podría haber dicho: «*Quien* quisiera... se tomaría...». Es un enunciado de generalidad indeterminada y de carácter hipotético: al tomarse en serio algo, en tanto que comportamiento de una persona, corresponde un soporte personal, pero este hecho no se afirma como tal ni se atribuye a ninguna persona determinada. El enunciado «*Uno* utiliza la palabra usualmente en este sentido» establece afirmativamente un hecho. De nuevo se trata de un comportamiento personal: afirmar, con la peculiar certeza del saber común, una serie de casos particulares cuya constatación se espera por experiencia en un perímetro que permanece indeterminado. Asimismo, no es infrecuente que, con *uno*, el hablante se refiera a sí mismo y a sus interlocutores; por ejemplo: «Uno podría dar un paseo el domingo», fórmula que puede responder a una cierta timidez para pronunciar el *nosotros* al que realmente se alude, pero que expresa una comunidad (si bien todavía no plenamente reconocida o secretamente guardada). O quizá responda a una timidez deseosa de encubrir al hablante y a los interlocutores la implícita exigencia que yace en la pregunta, la sensación del preguntante de estar yendo más allá de lo que le corresponde o le está permitido, extremo que nos aproxima a algo que parece subyacer en el *uno* heideggeriano. El hablante sabe que se halla bajo una ley general o al menos una regla de enjuiciamiento. Tiene una noción de *qué le está permitido a uno y qué no*. Y aquí *uno* tiene un sentido general: designa un ámbito indeterminado de personas al que el hablante se siente perteneciente.

Resumiendo, podríamos decir: *uno* significa:

1. un grupo determinado o un ámbito indeterminado de individuos —en el caso más extremo todos los seres humanos— que admiten algo como un hecho general o se sujetan a una regla general de comportamiento;

2. el individuo en la medida en que está —o se sabe— sujeto a la ley general.

¿Hay que entender, pues, que el individuo huye de su propio sí-mismo hacia el uno, descargando en éste su responsabilidad? Atengámonos a ejemplos que da el mismo Heidegger: el *uno* prescribe lo que *uno* debe haber leído. Aquí el término tiene un doble sentido: aquel que prescribe y aquel al que afecta la prescripción. Los que *deben* haber leído este o aquel libro son los miembros de un determinado estrato social dentro de un cierto ámbito cultural: las tribus *salvajes* no lo necesitan; nuestros campesinos, que viven todavía según su estatus y no reivindican una cultura urbana, tampoco; pero el *europeo instruido* sí. Además hay gradaciones de todo tipo: haber leído un determinado libro se le exige a la vez al profesor, al estudiante y a la dama de sociedad, mientras que en otros casos dicha exigencia se circunscribe a un círculo de especialistas. ¿Quién decide qué es lo que hay que leer? Miembros de una misma capa social. Pero no todos los que se sienten obligados por dicha exigencia, sino una pequeña selección de los mismos: los que *dan el tono*. Es parecido a lo que ocurre en un estado: hay una *autoridad* y hay unos *súbditos*; sólo que todavía no está legalmente establecido y en general tampoco exactamente determinado ni delimitado quién pertenece a la una y quién a los otros. En cualquier caso, en ninguno de los dos sentidos es el *Uno* algo existente fuera de y junto a los hombres particulares ni tampoco un sí-mismo propio. Designa una *comunidad* (en un sentido amplio de la palabra, extensivo a cualquier tipo de agrupación que, formada por hombres particulares, los abarque como un todo[10]) y a los miembros pertenecientes a ella como tales. *Los que dan el tono* pertenecen a la comunidad en sentido amplio pero al mismo tiempo forman entre ellos una comunidad más restringida.

¿Qué puede significar según esto la huida hacia el *uno*? ¿Quién huye? ¿De qué y adónde? El individuo huye —tal como veíamos— de su ser más suyo y más propio (aislado y responsable) hacia la comunidad, en sentido restringido o amplio, para descargar en ella su responsabilidad. Por lo tanto no puede hablarse en rigor de una *huida* hasta que el

10. No necesitamos tratar aquí la cuestión de si además hay comunidades infra y sobrehumanas.

individuo no despierta a su ser propio y a la consciencia de su responsabilidad.

El *Dasein* en que el hombre se encuentra primero —*arrojado*— no es el aislamiento sino la comunidad: el *coestar*. Por lo que respecta al ser, el hombre es cooriginariamente individuo y colectividad; sin embargo, cronológicamente su vida individual consciente empieza más tarde que la colectiva. Actúa con y según lo que ve hacer a los demás, se deja dirigir y llevar y así todo va bien, siempre que no se le exija nada más. Para su ser más suyo y más propio es necesaria una intimación. Cuando esta llamada se percibe y se comprende, pero no se le presta oído, es cuando se empieza a huir del propio ser y de la propia responsabilidad. Solamente entonces el coestar se convierte en un ser *impropio*; incluso quizá sería mejor decir: en un ser *inauténtico*. El coestar como tal no es inauténtico[11]. La persona está llamada tanto a ser miembro como a ser individuo; pero para poder serlo en ambos casos a *su* manera absolutamente especial, desde *lo más íntimo*, tiene que salir primero del gregarismo en que de entrada vive y tiene que vivir. Su ser más suyo necesita prepararse mediante el coestar con los otros, a los que, a su vez, debe dirigir y ser de provecho.

Esto pasa inadvertido si no se quiere aceptar el *desarrollo* como un rasgo esencial del ser del hombre. Y *hay que* prescindir del desarrollo si se deniega al hombre una esencia distinta al Dasein (que es el despliege en el tiempo de su esencia).

Si se reconoce que el individuo necesita del soporte de la comunidad hasta que despierta a su ser más absolutamente suyo —o sea, en *cierto sentido* (en tanto que miembro) siempre—, y que en una comunidad hay espíritus *directrices* que marcan y determinan las formas de vida, ya no puede concebirse el *uno* como una forma caída del sí-mismo y nada más. *Uno* no designa a ninguna persona en el sentido propio de la palabra sino a una pluralidad de personas que, en tanto Dasein, componen una comunidad a cuyas formas se adaptan.

11. Ciertos pasajes de la obra de Heidegger muestran que éste también reconoce un coestar *auténtico* e incluso que le atribuye un gran peso, pero al segregar «uno mismo» de «sí mismo» no le hace justicia.

Con el despertar del individuo a su propia vida comienza su responsabilidad. Se puede hablar de una responsabilidad de la comunidad distinta a la del individuo, pero son los miembros de la comunidad los que cargan con ella, si bien en diferente medida: son responsables todos los capaces, esto es, los despiertos a la propia vida, pero ante todo los *dirigentes*[12].

Volvamos ahora a la cuestión de lo que «se debe haber leído». Seguro que en una comunidad hay personas más capacitadas que otras para juzgar qué es lo que puede contribuir a la auténtica formación del espíritu. En este sentido cargan con una responsabilidad mayor y es de todo punto razonable que los menos capaces de juicio se dejen guiar por ellos. La invocación al uno expresa un resto de comprensión del hecho de que toda comunidad tiene que custodiar un tesoro de sabiduría heredada que el individuo, con su reducido ámbito de experiencia y su modesto horizonte cognoscitivo, no puede igualar y al que no podría renunciar sin sufrir grandes perjuicios. La *caída*, en cambio, es debida a que muchas veces los que dan el tono no son ni de lejos los expertos más competentes en su materia y a que hacen público su juicio incompetente de un modo irresponsable. Por otro lado, la masa se somete de un modo irresponsable al juicio de los incompetentes y se deja llevar con andaderas, cuando lo exigible sería un comportamiento autónomo y responsable de sí. *Irresponsable* no significa aquí que los hombres no tengan ninguna responsabilidad, sino que cierran los ojos ante ella y buscan eludirla.

He aquí realmente una huida ante el Dasein propio de cada cual, huida que es posible porque se funda en el ser mismo del hombre —podríamos decir también tranquilamente: en la esencia del hombre—, cuya vida abarca una abundancia de posibles comportamientos a los que su libertad le permite sustraerse o entregarse a elección y situar su emplazamiento aquí o ahí. Pero también se funda en el vínculo natural de los hombres entre sí, en el impulso a *formar parte* y *hacerse*

12. Cf. E. Stein, «Individuum und Gemeinschaft», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. V, pp. 252 ss., y «Eine Untersuchung über den Staat», en *ibid.*, vol. VII, pp. 20 ss.

valer: el impulso de los *fuertes* a obligar a otros a seguirles, el impulso de los *débiles* a adaptarse y asegurarse su lugar *complaciendo* a los demás. Aquí es donde interviene el cuidado por el propio poder-ser, en el cual, según la perspectiva heideggeriana, consiste propiamente la *existencia*. En qué términos, pronto tendremos que discutirlo pero primero la cuestión de la *caída* requiere mayor claridad.

La caída no es sólo la vida en comunidad o el dejarse dirigir, sino el indiscriminado formar parte del uno, que desoye la *llamada de la conciencia* a costa de la vida propia a la que ésta lo llama. En tanto que caído, el Dasein no es ni auténtica vida individual ni auténtica vida en comunidad. Ahora bien, llama mucho la atención que Heidegger diga que el Dasein caído no debe entenderse como caído de un estado originario más puro y más alto[13]. ¿Qué sentido tiene, pues, hablar de *caer* sin referirse a una *caída*? (En exacta correspondencia con el *estar-arrojado* sin un *arrojamiento*.) La fundamentación que se ha avanzado previamente tampoco tiene demasiada fuerza probatoria: el ser caído (se le denomina directamente *no-ser*) no puede interpretarse como caer *porque* es la manera de ser más afín al Dasein, en la que éste está regularmente. Si es posible caracterizar como caído al ser del hombre medio, cotidiano, es sólo por contraposición con su ser propio, del que también debemos tener conocimiento y que es, *según el ser*, más originario que el caído.

Otra cuestión es cómo hay que concebir la relación de ambos en el tiempo. El asunto resulta oscuro porque Heidegger no tiene en cuenta la diferencia entre la llegada al ser propio desde un estado de desarrollo anterior y el retroceso desde un estado de degeneración. Desde la imperfección de un grado de desarrollo anterior es posible, en el orden natural, elevarse a un ser más perfecto. Pero de un estado de degeneración no puede resultar ninguno más perfecto según el orden natural. Todo caer presupone también en el tiempo una caída: no necesariamente en la existencia del individuo particular pero sí como acontecimiento histórico bajo cuyos efectos se halla el individuo. La particular clase

13. Cf. *Ser y tiempo*, cit., p. 194 (*supra*, p. 33).

de caída que conocemos por la Revelación no puede derivarse de la que acabamos de ver. En cambio, bien podría decirse que la doctrina religiosa del pecado original es la solución del enigma que plantea la exposición heideggeriana del Dasein caído.

Ahora bien, ¿de dónde proviene el exigido conocimiento de un ser propio? A todos y cada uno se lo hace saber la voz de su conciencia, que llama al Dasein a volver a su ser propio desde su pérdida en el co-estar caído. El que llama debe ser también, según la interpretación heideggeriana, el Dasein. Que la llamada parezca venir *de más allá de* mí y no *de* mí se explica por el hecho de que el ser propio es lo máximamente extraño a quien está perdido en el *uno*. Pero, ¿qué testimonio tenemos de que, en contra de lo que parece, el interpelado sea al mismo tiempo el que llama? Por lo que yo veo, nada más que la posición fundamental de la que parte la obra y que predomina en toda ella: que el *solus ipse* es el ser privilegiado respecto a todos los demás, aquel del que hay que esperar todas las respuestas sobre el ser, el último hasta el que se puede retroceder y tras el que ya no hay nada. El examen imparcial de este *solus ipse* choca una y otra vez, sin embargo, con las indicaciones que atestiguan que no es el último: ni el fundamentalmente último ni el explicativamente último.

Pero ahora no proseguiremos con la cuestión de la llamada de la conciencia sino que nos detendremos en esta constatación de dos tipos de ser, el caído y el propio, para preguntar en qué consiste el ser propio. La manera en que el Dasein corresponde a la llamada de la conciencia es la *resolución* en tanto que *aperturidad* eminente o *ser en la verdad*; aquí el ser del hombre asume su ser propio, que es un *comprensor estar vuelto hacia el fin*, un *adelantarse hasta la muerte*[14].

Hemos llegado, pues, al rasgo esencial del Dasein, aquel en el que es evidente que Heidegger deposita el peso principal. Que el Dasein siempre se *anticipa*, que en su ser le va su poder-ser (es lo que expresa el nombre *cuidado*), que de los tres *éxtasis* de su temporeidad corresponde la primacía al futuro; todo esto son pasos preparatorios de la concep-

14. *Ibid.*, p. 321 s. (*supra*, p. 40).

ción fundamental: que el ser del hombre tiene su posibilidad más extrema en la *muerte* y que su estar abierto, esto es, su comprensión de su ser peculiar, incluye de antemano esta posibilidad más extrema. Por eso se concibe la angustia como la disposición afectiva fundamental. No será posible una respuesta a la pregunta de la que tratamos, a saber, si es fidedigno el análisis del Dasein, si no repasamos lo que se dice sobre la muerte.

Ante todo debemos plantear la pregunta: *¿qué es la muerte?* Heidegger responde: *el fin del Dasein.* Y enseguida añade que con esto no puede decidirse sobre la posibilidad de una vida después de la muerte. En efecto, el análisis de la muerte queda *de este lado*: únicamente se la contempla en tanto que referida al Dasein de cada caso como posibilidad de ser de éste. Preguntar qué hay después de la muerte sólo tiene sentido y justificación cuando se ha captado la plena esencia ontológica de la muerte[15]. Esta argumentación resulta muy extraña. Si el último sentido del Dasein es *estar vuelto hacia la muerte*, tendría que aclararse el ser del Dasein a través del sentido de la muerte; pero ¿cómo es esto posible, si no se puede decir de la muerte sino que es el fin del Dasein? ¿No entramos en un círculo vicioso?

Por otra parte, ¿queda realmente abierta la posibilidad de una vida después de la muerte si ésta se interpreta como el fin del Dasein? Puesto que en este punto el Dasein se toma en el significado de *estar-en-el-mundo*, podría decirse: es posible que el *estar-en-el-mundo* del hombre finalice sin que éste deje por ello de ser en otro sentido. Pero esto no encajaría con el sentido del análisis precedente, en que efectivamente se han destacado otros *existenciales* distintos del *estar-en-el-mundo* —por ejemplo, el comprender— pero no como separables de él. Es más, ¿podría subsistir algo de lo que se ha calificado como perteneciente al ser del Dasein si lo demás acaba (y cómo, si no, cabría hablar de *subsistencia*)? Si así fuere, entonces no se trataría del fin del Dasein.

Finalmente, ¿podría decirse que se comprende la esencia ontológica de la muerte, cuando se deja sin decidir si

15. *Ibid.*, § 49.

ésta es el fin del 'Dasein' (y por tal fin hay que entender, tal como Heidegger ha utilizado la palabra 'Dasein' a lo largo del examen precedente, no sólo el fin de la vida terrenal, sino el fin del hombre mismo) o el tránsito de una manera de ser a otra? ¿No es más bien ésta la pregunta decisiva para comprender el sentido de la muerte y por lo tanto para comprender el sentido del Dasein? Si se concluyera que del análisis del Dasein no resulta ninguna respuesta a ella, se mostraría al mismo tiempo que dicho análisis no es capaz de aclarar el sentido de la muerte ni, en consecuencia, de dar una explicación suficiente del sentido del Dasein.

De hecho, Heidegger pasa muy de prisa por encima de la pregunta sobre qué sea la muerte y en cambio se dedica minuciosamente a la cuestión sobre qué experiencia se puede tener de ella[16]. Afirma que no podemos experimentarla como muerte o morir de los otros sino sólo como *existencial*, como perteneciente al propio Dasein. (Puesto que el morir también es caracterizado como el *terminar del Dasein*, no parece que haya que hacer ninguna distinción tajante entre *muerte* y *morir*.) Ahora abordaremos estas tres preguntas:

1. ¿Hay experiencia de la propia muerte? (Heidegger dice: sí).
2. ¿Hay experiencia de la muerte ajena? (Heidegger dice: no).
3. ¿Cuál es la relación entre ambas experiencias?

Según la interpretación de Heidegger morir es «la *manera de ser* en la que el Dasein *está vuelto hacia* su muerte» (264; *supra*, p. 37). Con ello no se alude al *dejar de vivir* como tránsito de estar vivo a estar muerto, sino a algo perteneciente al Dasein como tal, constitutivo de éste a lo largo de su duración. ¿No chocamos otra vez aquí con una ambigüedad respecto a la muerte y el morir: como fin al que el Dasein se dirige y al mismo tiempo como el dirigirse mismo? En el primer sentido la muerte es siempre algo todavía pendiente, en el segundo, el Dasein mismo es un morir perma-

16. Que se corresponde con la sustitución de la pregunta por el ser por la pregunta por la comprensión del ser.

nente. Ambos significados tienen una justificación, pero debemos tener claro cuál tenemos a la vista cuando hablamos de la muerte o el morir.

Tomemos primero la muerte en el sentido de lo que siempre está pendiente mientras dura el Dasein. ¿Hay experiencia de eso? Ciertamente, la hay, y como experiencia del propio cuerpo. Morir quiere decir experimentar la muerte en el propio cuerpo, una experiencia que, en un sentido completamente literal e intransferible, sólo tendremos cuando nos muramos. Sin embargo, algo de ella ya se nos anticipa durante la vida. Lo que Heidegger llama *morir* —el *estar vuelto hacia la muerte* o *adelantarse hasta la muerte*— da testimonio de ello. Que frente al morir propio Heidegger no tenga demasiado en cuenta esta anticipación es coherente con su general sobrevaloración del futuro y su escasa valoración del presente. Lo que a su vez es coherente con que no considere en absoluto el fenómeno, fundamental en toda experiencia, del *cumplimiento*. Aquí hay que diferenciar entre la angustia (la disposición afectiva que revela al hombre su *estar vuelto hacia la muerte*) y la *resolución*, que asume dicho estar. En la resolución se consigue comprender la angustia. Ésta, como tal, no se comprende a sí misma. Heidegger se refiere a ella como angustia *ante* el propio ser y a la vez angustia *por* el propio ser. ¿Significa *ser* lo mismo en ambos casos? O mejor: aquello *ante lo cual* y aquello *por lo que* uno se angustia, ¿son el mismo ser? Aquello ante lo cual uno se angustia es el poder-no-ser, atestiguado por la angustia en la experiencia de la *nihilidad de nuestro ser*. Aquello por lo que uno se angustia, y al mismo tiempo aquello que al hombre «le va» en su ser, es el ser como una *plenitud que se desea conservar y no dejar* (eso *de lo que Heidegger no habla en todo el análisis del Dasein y lo único mediante lo cual éste tendría un fundamento y un suelo que pisar*). Si Dasein fuera simplemente no-ser, entonces no sería posible la angustia *ante* el poder-no-ser y *por* el poder-ser. Ambas cosas son posibles porque el ser humano es parte de una plenitud de la que continuamente algo se pierde y algo se obtiene: vivir y morir al mismo tiempo. Por el contrario, el morir propio significa la pérdida de la plenitud hasta el vaciamiento completo, y la muerte, el vacío o el no-ser mismo.

Ahora la cuestión es si la comprensión de la posibilidad del propio no-ser, e incluso la evidencia de la inevitabilidad de la muerte, nacerían de la angustia si ésta fuera lo único mediante lo cual anticipamos algo de nuestro morir propio. En términos de puro razonamiento, de la nulidad de nuestro ser sólo puede seguirse la posibilidad del no-ser, no la necesidad de un fin a esperar. Y, sin detrimento de la angustia, es tan fuerte la seguridad de ser en la natural y sana *sensación de vivir*, en la comprensión preteórica del ser perteneciente al ser del hombre en cuanto tal, que uno no se creería la muerte si no hubiera más testimonios de ella. Pero tales testimonios existen y son tan potentes que a su vista la seguridad natural queda reducida a nada. Es lo que ocurre en estados próximos al morir: una enfermedad grave —sobre todo si va asociada a un decaimiento de las fuerzas, repentino o gradual— o directamente una amenaza inminente de muerte. Aquí tenemos una experiencia real del morir, aunque ésta no llegue a su fin si el peligro pasa.

En la enfermedad grave, que nos muestra el rostro de la muerte, cesa todo *ocuparse*: todas las cosas de este mundo de las que uno se ha cuidado resultan fútiles hasta diluirse totalmente. Esto significa a la vez quedarse incomunicado respecto a todos los humanos, envueltos todavía en su ocupado quehacer, no vivir ya en su mundo[17]. En cambio, puede presentarse, en la medida en que la inevitabilidad de la muerte no es todavía reconocida o admitida, otro cuidado: el cuidado exclusivo por el propio cuerpo. Pero cuando éste también cesa (desde luego es posible que alguien permanezca preso en él e incluso sea *sorprendido por la muerte*), lo que se mantiene todavía como último y únicamente importante es la pregunta: ¿ser o no-ser? Pero el ser del que ahora se trata no es ciertamente el *estar-en-el-mundo*. Éste ya ha llegado a su fin cuando se mira a la muerte realmente a los

17. Heidegger incluso menciona en una nota (§ 51, p. 270) la novela de Tolstoi *La muerte de Ivan Ilich*, donde se narra magistralmente no sólo el derrumbamiento del «uno se muere» (que es lo que Heidegger señala), sino también el abismo profundo entre el moribundo y los que le sobreviven. En *Guerra y paz* ocurre lo mismo, quizás no con tan crudo realismo pero sí con una mayor agudeza en lo esencial.

ojos. La muerte es el fin de la vida corporal y de todo lo que tiene relación con ella. Más allá, sin embargo, la muerte es una gran puerta oscura que hay que cruzar. Pero, ¿entonces, qué? Este *¿entonces, qué?* es propiamente la pregunta por la muerte que se plantea en el morir. ¿Hay una respuesta a ella antes de cruzar la puerta?

Las personas que han mirado a la muerte cara a cara y después han regresado a la vida son una excepción. Los más, se ven enfrentados al hecho de la muerte a través del morir de otros. Heidegger afirma que no podemos tener experiencia de la muerte de otros y ciertamente no la experimentamos como la nuestra. Pero el morir y la muerte de los demás son fundamentales para nuestro conocimiento de ambos y por lo tanto también para nuestra comprensión del propio ser y del ser del hombre en general. No creeríamos en el fin de nuestra vida, no comprenderíamos la angustia, es más, muchos ni siquiera la percibiríamos en toda su desnudez (esto es, sin el disfraz del miedo ante esto o aquello), si no experimentáramos constantemente que los demás mueren.

De niños, habitualmente experimentamos la muerte como no-estar-más-en-el-mundo: hay personas pertenecientes a nuestro entorno más o menos próximo que desaparecen y se nos dice que están muertas. Si no pasamos de aquí, no sentimos todavía ninguna angustia ni ningún espanto ante la muerte. Puede que aquí estribe lo que Heidegger llama «uno se muere»: saber que toda persona abandona un día el mundo en que vivimos y que ese día también nos llegará a nosotros. Aunque éste sea un hecho del que no dudamos, no creemos en él por ninguna experiencia que hayamos vivido, no hay ninguna expectativa vital que lo incluya. Por eso nos deja fríos, no nos preocupa. Durante los años de infancia esta despreocupación es natural y sana, pero si se mantiene en los años de madurez, o incluso a lo largo de toda la vida, puede afirmarse que no se ha vivido *propiamente*, pues, para ser completa, tiene que haber en la vida humana una comprensión del ser que no cierre los ojos ante las *cosas últimas*. Ningún niño reflexivo se quedará tan tranquilo ante el hecho de la desaparición de personas de su entorno; querrá saber qué significa *estar muerto*. Y la explicación que se le dé le inspirará cavilaciones sobre la muerte que quizá bastarán

ya para perturbar la despreocupación del «uno se muere», aunque lo que sí es seguro que la perturbará es la visión de algún muerto. La mera asistencia a entierros puede actuar así en un niño sensible. La desnudez del ataúd, antes cubierto de flores, su desalojo y su descenso a la tumba despiertan un escalofrío ante la inexorabilidad de la separación, tal vez también el espanto ante lo exánime.

Si una educación religiosa no ha dado un sentido nuevo a la muerte remitiéndola a la vida eterna, la visión de un muerto añade a la interpretación de la muerte como no-estar-más-en-el-mundo la del quedar exánime, sobre todo cuando en el viviente predomina la actividad vital sobre la expresión espiritual. Heidegger prescinde de esta perspectiva de la muerte porque lo obligaría a considerar la diferencia entre cuerpo y alma y la relación recíproca entre ambos, algo descartado desde el principio. Sin embargo, al hombre libre de prejuicios esta forma de experiencia de la muerte lo ha importunado desde siempre con la pregunta por el *destino del alma*.

Esta pregunta sólo está justificada cuando además de haber visto algún muerto se ha convivido con el *morir*. Para quien es testigo alguna vez de una penosa agonía el «uno se muere» pierde para siempre su inocuidad. La agonía es la escisión violenta de una unidad natural. Y cuando la lucha acaba, el hombre que la ha mantenido y se ha desgastado en ella ya no está. Lo que de él queda ya no es *él mismo*. ¿Dónde está él mismo? ¿Dónde está lo que hacía de él ese hombre con vida? Si no podemos dar ninguna respuesta a esto, el sentido de la muerte no se nos abre plenamente. La fe conoce una respuesta. Pero, ¿hay en el ámbito de nuestra experiencia algo que la confirme? En efecto, lo hay. Heidegger dice con razón que ningún hombre puede tomarle a otro su muerte. Ésta pertenece al Dasein y cada individuo tiene *su* muerte como tiene *su* Dasein. Por eso lo que se presencia junto a diferentes lechos mortuorios nunca es igual. No estoy pensando en el hecho de que aquí haya habido una dura lucha y allí un dulce adormecimiento. Estoy pensando en que hay muertos que tras la lucha perecen vencedores: en una calma majestuosa y una profunda paz. Tan fuerte es la impresión que causan sobre los que les sobreviven que la grandeza del acontecimiento mitiga el dolor

de la pérdida. ¿Podría producir el mero cese de la vida, el tránsito del ser al no-ser una impresión tal? ¿Y es concebible que el espíritu, que ha impreso este sello en el cuerpo, ya no deba ser más?

Hay un morir que sucede de un modo distinto: ya antes de la muerte física desaparece todo rastro de lucha y sufrimiento, el moribundo —y todos los que le rodean pueden percibirlo— es enardecido y transfigurado por una nueva vida, sus ojos miran a una luz inaccesible para nosotros que sigue resplandeciendo sobre su cuerpo exánime. Quien asiste a algo así, aunque nunca hubiera oído nada de una vida más elevada o hubiera arrojado de sí la fe en ella, tendría que admitir que la hay y entonces se le abriría el sentido de la muerte como un tránsito de la vida en este mundo y en este cuerpo a otra vida, de una manera de ser a otra manera de ser. En consecuencia, tampoco el Dasein —como estar vuelto hacia la muerte— está vuelto hacia el fin sino hacia otro nuevo ser (aunque sea a través de la amargura de la muerte, de la destrucción violenta del Dasein natural).

El examen de la muerte debía ayudarnos a la comprensión del ser *propio*, al cual el hombre se siente llamado de regreso desde su Dasein cotidiano: un ser que se revela como aquel en que el hombre mismo se apresta para un ser diferente, liberado del ser cotidiano en que se encuentra por de pronto. Así, pues, tropezamos dentro del Dasein mismo con tres maneras o grados de ser que podríamos considerar, en la perspectiva de la fe, como vida natural, vida en la gracia, vida en la gloria. Claro está: si sustituimos la vida en la gloria por el no-ser, la vida en la gracia tendrá que ser sustituida por el estar vuelto hacia el fin, el adelantarse hasta el no-ser.

Ahora deberíamos examinar si dentro del Dasein mismo —y no ya en el morir o la muerte— se encuentran indicios de un ser propio (esto es *pleno*, no *vacío*). Heidegger mismo formula algunos enunciados al respecto, giros de los que se sigue claramente que por ser propio hay que entender algo más que el adelantarse hasta la muerte. A la *resolución* pertenecen tanto comprender el propio poder-ser, que posibilita al hombre *proyectarse*, como comprender la correspondiente *situación* —no calculable por adelantado— y lo que ésta exige. Vivir *propiamente* significa realizar las más propias

posibilidades y corresponder a las exigencias del *instante*, a las condiciones vitales dadas en cada caso. Pero, ¿cómo debemos entender esto si no es en el sentido de la realización de una *esencia* o una *particularidad* que es *dada con* el hombre —o sea, con la que éste es arrojado en el Dasein— y a él confiada pero cuyo despliegue requiere la libre cooperación de éste? ¿Qué otra cosa puede significar captar el *instante* y la *situación*, sino comprender un *orden* o un *plan* que el mismo hombre no ha proyectado, pero en el que se ve implicado y en que debe aceptar su papel?

Todas estas preguntas ponen de relieve la *vinculación del Dasein a un ser que no es el suyo*, sino su fundamento y meta; y a la vez *hacen estallar la temporeidad*: el *ocupado* quehacer que nunca se demora en nada y siempre se apresura hacia el futuro no hace justicia al *instante*. Lo que queremos decir es que todo instante ofrece una plenitud que quiere ser agotada. Pero aquí no hay que entender *instante* en el sentido de un mero *punto en el tiempo*, de un tramo entre la *extensión* del pasado y la extensión del futuro, sino en el de contacto de algo tempóreo con algo que en sí mismo no lo es pero en cuya temporeidad penetra.

El mismo Heidegger menciona la interpretación del tiempo como *imagen de la eternidad* pero sólo para descartarla. Ahora bien, es imposible aclarar el significado que él da al instante en la perspectiva de una teoría del tiempo que no reconoce eternidad alguna y que explica al ser en cuanto tal como tempóreo. En el instante —y aquí sí que éste es un punto del tiempo— irrumpe algo que quizá ningún otro instante nos ofrecerá de nuevo. *Apurarlo*, esto es, asumirlo en su propio ser, requiere que nos *abramos* o nos *entreguemos* a él. Es necesario además que no nos aprestemos sin descanso a otra cosa, sino que nos demoremos en él hasta que lo hayamos agotado o hasta que una exigencia más urgente nos fuerce a la renuncia. Pero «demorarnos hasta...» significa que, puesto que nuestro ser es tempóreo, *necesitamos* apropiarnos de este tiempo que no lo es. Que en nuestro ser podamos acoger lo atemporal, que algo *conservemos* a pesar de la volatilidad de nuestro ser (lo que Heidegger llama siendo-lo-sido es un conservar) prueba que *nuestro ser no es tempóreo sin más*, que no se agota en la temporeidad.

La relación entre la temporeidad de nuestro ser y lo atemporal que nuestro ser asume y realiza según las posibilidades que en él se encierran no está exenta de dificultades. Nuestro Dasein terrenal no alcanza a la realización de todas nuestras posibilidades y a la asunción de todo lo que se nos ofrece. Heidegger denomina ser-culpable a decidirse por una posibilidad y dejar pasar otras, algo inevitable a lo que todos tenemos que asentir conscientemente si, *resueltos*, asumimos nuestro Dasein. Omite diferenciar este ser-culpable, basado en nuestra finitud, del rechazo de una exigencia, evitable y por eso mismo pecador. Asimismo, idealiza al *resuelto* cuando afirma que éste nunca *pierde* tiempo y siempre lo *tiene* para lo que el instante exige de él. Incluso el santo, que es quien más se aproxima a este ideal, lamentará a veces que le falte el tiempo necesario para poder corresponder a todo lo que se le exige y, ante distintas posibilidades a elegir, no será siempre capaz de atinar la mejor[18]. El santo encontrará paz en la confianza de que Dios preserva de una fatal equivocación a quien es de buena voluntad y conduce sus errores involuntarios a buen fin. Pero precisamente por eso está convencido de su falibilidad y de que únicamente Dios es lo ilimitadamente *abierto*.

La insuficiencia de nuestro ser tempóreo para el pleno despliegue de nuestra esencia, para apurar lo que se ofrece a nuestro ser para que lo asumamos y poseamos en pleno *recogimiento*, es una indicación de que el ser *propio* del que somos capaces en la temporeidad —un ser *resuelto*, liberado de la cotidianidad media y obediente a la llamada de la conciencia— no es todavía nuestro ser *propio último*. En este sentido, hay que recordar las palabras de Nietzsche: «El dolor dice: ¡pasa! Pero todo placer quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad»*. Aquí *placer* no debe ser comprendido en un sentido estrecho y bajo sino que hay que pensar en la profunda satisfacción que se vive en el cumplimiento de un anhelo. Heidegger no quiere que *cuidado*

18. Es conocido cuántos remordimientos de conciencia acarrea la promesa de hacer siempre lo perfecto.

* Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cuarta parte, «La canción del noctámbulo», 12, últimos versos, Alianza, Madrid, 1985. (*N. de la T.*)

se entienda en el sentido de un estado psicológico o «en el sentido de una evaluación ético-ideológica de la vida humana»[19], «sino puramente como peculiaridad del ser del hombre: que al hombre en su ser le va su ser». Pero no es ninguna casualidad que para eso haya elegido el nombre cuidado y que en cambio no conceda espacio en sus investigaciones a lo que da plenitud al hombre: la alegría, la felicidad, el amor. Para él el Dasein se vacía en un correr de nada en nada. Y, sin embargo, es sólo la plenitud lo que permite comprender por qué al hombre «le va su ser».

Este ser es no sólo un ser que se extiende en el tiempo y *se anticipa con ello siempre a sí mismo*; el hombre *exige* ser constantemente agasajado con el ser para poder apurar lo que el instante simultáneamente le da y le quita. No quiere abandonar lo que le da plenitud y desearía *ser* sin fin y sin límites para poseerlo entero y sin fin. Alegría sin fin, felicidad sin sombras, amor sin límites, vida de gran intensidad sin abatimientos, acción vigorosa, sosiego completo y liberación de todas las tensiones; todo esto es la *gloria eterna*. Éste es *el ser al que al hombre le va* en su Dasein. El hombre abraza la fe que le es promisoria porque esa promesa corresponde a su esencia profunda, porque le abre el sentido de su ser: él *será en* su *pleno sentido* cuando esté en *plena posesión de su esencia*, a la cual pertenece la *aperturidad* en un doble sentido: como realización de todas las posibilidades (la consumación del ser) y —en sentido heideggeriano— como comprensión ilimitada del propio ser y del ser en su totalidad y en su dimensión más extrema (que acotamos a través de los límites de nuestro propio ser finito). En ambos sentidos es indispensable la *reunión* en la unidad del extenderse en el tiempo, a la que manifiestamente apuntan Kierkegaard-Heidegger con el *instante*: la manera de ser en que la diferencia entre instante y duración queda suprimida y lo finito alcanza su máxima participación posible en lo eterno, un intermedio entre tiempo y eternidad que la filosofía cristiana ha denominado *aion* (*aevum*)[20].

19. Cf. su libro sobre Kant (*op. cit.*, § 43, sección C, 4.ª parte).
20. Cf. *Summa theologica* I q. 10.

Por eso no hay tergiversación más fundamental de la idea de lo eterno que la de Heidegger en una nota a pie de página: «Si la eternidad de Dios pudiera 'construirse' filosóficamente, debería ser comprendida tan sólo como una temporeidad más originaria e 'infinita'» (439, nota)[21]. Al ser que ha conseguido la plena posesión de su ser ya no *le va* más su ser. Y viceversa: en la medida en que pase de la convulsa tensión del cuidado a la propia existencia en la serenidad y el desprendimiento del olvido de sí y la entrega al ser eterno, su ser simplemente se colmará de lo eterno. Cuidado y temporeidad no son pues de ninguna manera el sentido último del ser del hombre, sino precisamente aquello a lo que éste —según su propio testimonio— debe sobreponerse tanto como le sea posible, si quiere conseguir el cumplimiento del sentido de su ser.

Está claro entonces que la teoría del tiempo presentada en *Ser y tiempo* necesita ser modificada totalmente[22]. El sentido de la temporeidad, de sus tres *éxtasis* y de su extensión, tiene que explicarse como el modo en que lo finito participa de lo eterno. La importancia del *futuro*, tan subrayada por Heidegger, puede entenderse en un doble sentido: primero, como él hace, como *cuidado* innato por la conservación del propio ser, cuya volatilidad y nihilidad ya se ha comprendido; pero, además, como *aspiración a un cumplimiento aún pendiente*, a un tránsito de la dispersión del ser tempóreo al recogimiento del ser propio, simple, colmado de eternidad. Por lo tanto, está justificado considerar el *presente* como *la manera de ser del cumplimiento*, que nos permite comprender, cual fugaz relampagueo de la luz eterna, la consumación del ser; y el *pasado* como la manera de ser que, en medio de la volatilidad de nuestro ser, nos transmite la sensación de *consistencia*.

Aún habría mucho que decir del análisis del ser de Heidegger, desde luego, pero hemos ido lo suficientemente lejos para contestar la pregunta de si es o no certero. Lo es en un aspecto, ya que descubre parte de la constitución fun-

21. Cf. la diferencia entre eternidad verdadera y aparente en H. Conrad-Martius, «Die Zeit»: *Philosophischer Anzeiger* (Bonn) II (1927), p. 147.

22. Esta exigencia no es satisfecha en su profundización del análisis del tiempo en el libro sobre Kant.

damental del ser del hombre y delinea con gran agudeza una determinada manera de ser del mismo. Para la manera de ser que él llama *Dasein*, y que corresponde en definitiva al ser del hombre, no conozco expresión mejor que ser *irredento*. Irredento es tanto lo que Heidegger considera ser caído cotidiano como lo que considera ser propio. El primero es la huida ante el ser propio, la evasiva a la pregunta: ser o no-ser. El otro es la decisión por el no-ser y contra el ser, el rechazo del ser *verdadero*, propiamente ser. Lo que es tanto como decir que *el ser del hombre en cuanto tal queda desdibujado*, a pesar de haberlo sondeado a la máxima profundidad. Pero la exposición no sólo es deficiente e incompleta por querer comprender el ser sin considerar la esencia y por atenerse a una manera de ser en especial, sino también porque falsea a este último al arrancarlo del contexto ontológico al que pertenece e impide así descubrir su verdadero sentido. Por otra parte, el ser *cotidiano* se explica de manera ambigua o al menos propicia a malentendidos, ya que mientras la vida colectiva como tal significa *caída* y el ser *propio* es sinónimo de soledad, tanto vida solitaria como vida colectiva tienen su forma propia y su forma caída. Y por lo que respecta al *ser propio*, lo que el texto nos expone es su negación.

3. *¿Es el análisis del Dasein fundamento suficiente para plantear adecuadamente la pregunta por el ser?*

Hedwig Conrad-Martius dice del proceder de Heidegger que es «como si una perspicacia llena de sabiduría y tenacidad implacable hubiera hecho saltar con fuerza descomunal una puerta largo tiempo cerrada y ya casi imposible de abrir para volver a cerrarla inmediatamente de un portazo dejándola tan atrancada y obstruida que pareciera imposible abrirla de nuevo»[23]. Según ella, Heidegger, gracias a «la inigualable agudeza y energía filosóficas de su concepción del yo humano, tendría en sus manos una llave que podría conducir de nuevo —ahu-

23. Cf. H. Conrad-Martius, «Heideggers *Sein und Zeit*»: *Philosophischer Anzeiger* (1933), p. 185.

yentados todos los fantasmas subjetivizantes, relativizantes e idealizantes— al centro de un mundo verdaderamente cosmológico y sostenido por Dios». Sienta «por de pronto y ante todo al ser en su pleno y entero derecho», si bien en una sola sede: en el yo, cuyo *ser* se caracteriza según Heidegger por *comprender el ser*. Con ello queda franco el camino para apurar —sin titubear ante la pregunta crítica de cómo conseguiría el yo cognoscente saltar por encima de sí— esta comprensión del ser que pertenece al ser mismo del hombre y aprehender así no sólo el propio ser, sino también el ser del mundo y el ser fundador de todo ser creado: el ser divino. Pero en vez de seguirlo, el yo es arrojado hacia atrás, a sí mismo.

Para partir del análisis del Dasein, Heidegger se funda en que sólo se puede preguntar por el sentido del ser a un ente a cuyo sentido pertenezca una comprensión del ser. Y porque el *Dasein* la tiene, no sólo para su propio ser, sino también para el de otra índole, por eso debe comenzarse con el análisis del Dasein. Ahora bien, ¿no se sigue de esta proposición inicial directamente la contraria? Porque el hombre tiene comprensión no sólo para el propio ser sino también para el de otra índole, no es necesario que sea el propio ser el único camino posible al sentido del ser. Sin duda hay que preguntar a la propia comprensión del ser y es recomendable partir del propio ser para así dejar al desnudo las raíces de la comprensión del ser y abortar de antemano las críticas. Existe, sin embargo, la posibilidad de partir del ser cósico o bien del primer ser. Tal proceder no nos aportará información suficiente sobre el ser del hombre, sino únicamente referencias que habrá que perseguir; pero también a la inversa el ser del hombre sólo nos da referencias sobre el ser de otra índole y es a éste mismo a quien debemos *preguntar* si queremos comprenderlo. Está claro que no *contestará* como contesta un humano: una cosa no tiene ninguna comprensión del ser y no puede hablar de su ser. Pero *es* y tiene un *sentido* que se *expresa* en y a través de su exteriorización. Este manifestarse pertenece al sentido del ser cósico.

Pero Heidegger no puede admitir esto porque no reconoce ningún sentido distinto del comprender (ni siquiera aunque remita a éste) sino que reduce el sentido a comprender. (De esto habrá que hablar todavía.) Que desde el ser

del hombre no se alcance la comprensión de otras maneras de ser si no se las contempla sin presuposiciones, muestra la completa oscuridad en la que permanece en Heidegger el sentido del estar-ahí y del estar a la mano. Ello es debido a que el ser del hombre queda desdibujado precisamente porque se le suprime lo que comparte con el ser cósico: la esencialidad y la sustancialidad.

Es evidente que la investigación de Heidegger no se sustenta solamente sobre aquella *comprensión preontológica* del ser que pertenece al ser mismo del hombre y sin la cual no es posible ninguna pregunta por el ser. Como tampoco sobre aquella auténtica ontología tal como Heidegger mismo pretende haberla comprendido: como investigación que capte el ser con una mirada no constreñida ni enturbiada para dejarlo *hablar* por sí mismo. Se sustenta sobre una determinada opinión preconcebida del ser para la que lo más importante es probar de antemano la temporeidad del mismo. Por eso se pone una barrera allí donde se abre una perspectiva a lo eterno; por eso se niega que pueda haber una *esencia* que se realice en el Dasein; por eso no se admite que haya *sentido* distinto del comprender (en el que aquél quedase comprendido); por eso se descartan las *verdades eternas*, independientes del conocimiento humano. Todo esto haría estallar la temporeidad del ser y eso no puede ser, por más que también Dasein, comprender y *descubrir* exijan para su propia clarificación algo independiente de ellos, atemporal, que entre en el tiempo a través de y en ellos.

Para ahogar tan impertinentes observaciones el lenguaje heideggeriano se tiñe de una particular coloración furibundo-despreciativa: por ejemplo, al definir las *verdades eternas* como «restos de teología cristiana que hasta ahora no han sido plenamente erradicados de la problemática filosófica»[24]. Palabras que delatan un sentimiento anticristiano por lo general controlado, una lucha contra el propio ser cristiano quizás no extinguido del todo. Dicho sentimiento también se mues-

24. No necesitamos abordar aquí la cuestión de la filosofía cristiana, ya suficientemente discutida en la introducción de *Endliches und ewiges Sein* (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12), Herder, Freiburg i. B., 2006, § 4, pp. 20 ss.

tra en la manera como trata la filosofía de la Edad Media: en pequeñas anotaciones al margen para transmitir la impresión de que es superfluo dedicarse seriamente a ella, de que fue un camino equivocado en el que se perdió la pregunta correcta por el sentido del ser[25]. ¿No hubiera valido más la pena investigar si en torno a la *analogia entis* vive la auténtica pregunta por el sentido del ser? Si se hubiera considerado más fundamentalmente la tradición, habría resultado claro que cuando ésta se refiere al ser, no alude en absoluto al ser en el sentido de *estar-ahí* (esto es, presencia cósica)[26].

Además, llama mucho la atención que al discutir el concepto de verdad Heidegger tenga por tal sencillamente la verdad del juicio en el sentido de la tradición, aunque santo Tomás en la primera *Quaestio de veritate* al responder a la pregunta «¿qué es verdad?» distingue un cuádruple sentido de verdad en que la verdad del enunciado de ninguna manera se pretende la más originaria, si bien sí la *primera* en nuestra perspectiva. Es más, cuando dice con Hilario que *lo verdadero es el ser que se manifiesta y se declara*[27], recuerda mucho a la *verdad* heideggeriana como un *estar al descubierto*. Y ¿dónde se justifica el discurso de la verdad como *existencial* si no en lo referente a la Primera verdad? Sólo Dios está sin límites *en la verdad*, mientras que el espíritu humano, como Heidegger mismo destaca, está a la vez «en la verdad y en la no-verdad».

La mayoría de los críticos de *Ser y tiempo* han considerado su deber hacer constar que las raíces filosóficas del texto se hallan en los espíritus conspicuos del siglo precedente (Kierkegaard, Nietzsche, Karl Marx, Bergson, Dilthey, Simmel, Husserl, Scheler y otros)[28]. En cambio, parece habérseles escapado cuán determinantes han sido la confrontación con Kant (el libro sobre éste lo ha puesto de manifiesto) y el constante regreso a las preguntas planteadas por los griegos y sus sucesivas modificaciones en la filosofía posterior. Merecería la pena revisar profundamente en una investigación

25. Cf. *Endliches und ewiges Sein*, cit., p. 6.
26. Cf. M. Beck, art. cit., p. 20.
27. *Quaestiones disputatae de veritate* q. I a 1 corp.
28. Cf. M. Beck, art. cit.; A. Delp, *Tragische Existenz*, Freiburg, 1935.

específica la relación de Heidegger con Aristóteles y la Escolástica a partir de la manera en que los cita e interpreta. Pero ésta no puede ser nuestra tarea aquí.

Si lanzamos una mirada panorámica a la obra, nos quedamos con la impresión de que quería ser el intento de hacer aparecer el ser del hombre como fundamento último al que remitir todas las demás maneras de ser, pero que este planteamiento inicial resulta al final dudoso. Será bueno comparar esta impresión con posteriores manifestaciones de Heidegger sobre la pregunta por el ser para ver si se confirma.

KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA[1]

Este libro no quiere meramente exponer, según la propia indicación de Heidegger, lo que Kant ha dicho, sino lo que «ha querido decir» (171). De ahí que deba mostrar entonces que *Ser y tiempo* es una *repetición* de la *Crítica de la razón pura*, esto es, un nuevo intento de fundamentar la metafísica mediante el que abrir por fin las «posibilidades originarias, hasta entonces ocultas» (173), del intento kantiano.

No debemos investigar aquí si esta interpretación, que «debe recurrir necesariamente a la fuerza» (172), refleja a Kant sin adulterarlo. Lo único que nos corresponde a nosotros es aclarar mejor la pregunta de la que trata *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser. La cuestión que concluye la primera parte de *Ser y tiempo*: «¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?»[2], bien puede designarse como el tema propiamente del libro sobre Kant, ya que toda la investigación se aplica a hacer brotar una respuesta afirmativa a ella.

La metafísica tradicional, en la que Kant se inscribe, ha entreverado la pregunta por el *ente como tal* con la pregunta por el *ente en su totalidad* y por la «región suprema del ente [...], desde la cual se determina el ente en total» (17; cf. p. 186). La pregunta por el ente como tal es obje-

1. Bonn, 1929. [Citamos por la edición española: M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, FCE, México, 1981. El número de página, entre paréntesis a continuación de las citas. (*N. de la T.*)]
2. Cf. *Ser y tiempo*, cit., p. 449 (*supra*, p. 48).

tivamente la primera, pero para «poder comprender la determinación esencial del ente por el ser [...], es menester comprender de antemano al ser como tal» (188). «Cómo puede encontrarse respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir ser?». Aclarando «*por dónde* puede esperarse originariamente la respuesta» (189). De modo que aún más originaria que la pregunta por el ente como tal es la pregunta: «*¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de ser?*» (189), que nos «remite una vez más a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general» (190).

Para demostrar la posibilidad de un conocimiento del ente, la *fundamentación de la metafísica* tiene que ser la «aclaración de la esencia de un modo de conducirse en relación al ente, en el cual éste se manifieste en sí mismo» (19). *El conocimiento óntico* (esto es, conocimiento del ente) es *posible por el conocimiento ontológico*, esto es, por una *comprensión de la constitución del ser del ente* que precede a la experiencia. La *ontología fundamental*, que tiene que llevar a cabo la fundamentación de la metafísica, es *filosofía trascendental* porque pertenece a la esencia de la razón humana ir más allá del ente y porque esta constitución fundamental del espíritu humano se denomina *trascendencia.*

De esta manera, la *trascendencia* se convierte en el *centro de la investigación*: puesto que la metafísica como pregunta por el ser radica en la *naturaleza del hombre* (147), la fundamentación de la metafísica tiene que desvelar precisamente eso que en la constitución del ser del hombre es el fundamento de su comprensión del ser. Por eso la ontología fundamental es *analítica del Dasein* y preferentemente de su trascendencia. En la trascendencia, sin embargo, se declara la *finitud del hombre.* Ella es la que posibilita todo conocimiento finito: un «volverse-a...» *formador de un horizonte* mediante el cual (esto es, dentro del cual) resulta posible el hacer frente de un objeto. «La transcendencia hace accesible el ente en sí mismo a un ser finito» (106). «El ser-ahí se manifiesta a sí mismo, en la trascendencia, como necesitado de la comprensión del ser [...] Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al ser-ahí*» (198).

* «Ser-ahí» (*Dasein*), que en la edición de *Ser y tiempo* que citamos no se traduce. (*N. de la T.*)

El hombre «se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es» (191). «*Necesitado* del ente que él no es, *no* es dueño del ente que él mismo es». Su existencia «significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que sólo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, *en su calidad de* ente, según su diferente extensión y según los diferentes grados de claridad y de certeza. Este privilegio [...] de hallarse en medio de los entes, *entregado a ellos como tal ente y de ser responsable de sí mismo como ente* [...] implica la *necesidad* de comprender el ser». El hombre tiene que poder *dejar-ser* al ente y para ello «debe haber proyectado ya lo que le sale al encuentro*, en tanto que ente» (192). La *existencia* (esto es, la clase de ser del hombre) «es en sí *finitud* y, *como tal, es posible únicamente sobre la base de la* comprensión del ser. *Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente*»[3].

La acción más originaria del espíritu finito es la formación del horizonte, que *se ofrece* a la comparecencia del ente y la *completa*, que produce «el aspecto del ahora como tal» (154), aspecto que pertenece a toda intuición de lo presente; e igualmente el ahora-ya-no del antes o entonces, que va unido al ahora y se presupone en todo retener. Intuición de lo presente y retención de lo sido son un uno inseparable al que aún pertenece un tercero: identificación de lo presente y lo sido como *lo mismo* basada en un *reconocer*, un *avanzar examinador* que «examina el horizonte de la pro-posición en general», es «un originario *formar* de este pro-, es decir: del futuro» (159)[4].

* *Das Begegnende* se traduce por 'lo compareciente' o 'lo que comparece' en la edición de *Ser y tiempo* citada. (*N. de la T.*)

3. *Ibid.* El subrayado de la última frase es mío.

4. Lo que aquí se discute es la *síntesis pura* kantiana en los tres modos de la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento. (En el texto he evitado premeditadamente las expresiones kantianas.) Para el análisis heideggeriano del tiempo, que va mucho más allá del de Kant, véanse *Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*Husserls Jahrbuch* IX, 1928; también en separata), que Heidegger publicó poco antes de su libro sobre Kant. [Cf., en castellano, E. Husserl, *Lecciones de*

Así, pues, eso que se forma como *horizonte del ente* es *el tiempo*. *La formación del horizonte*, sin embargo, reclama el *tiempo originario*: «El tiempo [...] es intuición pura en tanto pre-forma espontáneamente el aspecto de la sucesión y se *pro*-pone *a sí mismo*, como receptividad formadora, este aspecto como tal. Esta intuición pura se concierne a sí misma por lo intuido que se ha formado en ella [...] El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo» (161 ss.). «El tiempo [...] no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo ante los ojos*, sino que, siendo pura, forma la esencia de un concernirse-a-sí-mismo. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad [...] Como afección pura de sí mismo, forma originariamente el 'ser sí-mismo' finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser consciencia de sí mismo» (162). «La afección pura de sí mismo proporciona la *estructura originaria trascendental del sí-mismo finito* como tal» (163).

El *yo*, como el tiempo mismo, no está *en el tiempo*. De lo que no se sigue que no sea temporal sino «que es el tiempo *mismo* y que el yo sólo es posible, de acuerdo con su esencia más propia, si lo identificamos con el tiempo» (164). Que el yo sea *estable* y *permanente no* lo caracteriza como *substancia* sino que pertenece esencialmente a su dejar que algo haga frente. «Estos 'estable' y 'permanente' *no* son predicados *ónticos* acerca de la inmutabilidad del yo, sino determinaciones *trascendentales* [...] El yo 'estable' se llama así porque, siendo un 'yo pienso', es decir, un 'yo represento', se pro-pone algo así como una estabilidad y permanencia. Como yo, forma el correlato de la permanencia en general» (165). Pero como el aportar puro del presente puro es la *esencia del tiempo*, el *yo estable y permanente* es «el *yo en el originario formarse del tiempo*, es decir, *como tiem-*

fenomenología de la conciencia interna del tiempo, trad., introd. y notas de A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002. (*N. del E.*)]

* *Ein vorhandenes Selbst*. En la versión de *Ser y tiempo* citada, *vorhanden* se traduce por «estar-ahí». «Ante los ojos» es la fórmula que utilizó José Gaos en su célebre y ya clásica traducción de *Ser y tiempo*. (*N. de la T.*)

po originario». La *esencia plena del tiempo* es, pues, doble: la *afectación pura de sí mismo* y eso *que nace de ella* y que la *cuenta* vulgar *del tiempo* percibe, por así decir, aislado.

El tiempo originario es el fundamento último al que se remonta la comprensión del ser. La necesidad de la comprensión del ser, sin embargo, se funda en la *finitud* del hombre. Por eso la cuestión de la finitud como *constitución fundamental del ser del hombre* se convierte en la cuestión fundamental de la fundamentación de la metafísica. (Sólo en *este* sentido puede admitirse que la *antropología* sea el *centro de la filosofía* [180 ss., 191 ss.])

Así, pues, para Heidegger la misión esencial de la ontología fundamental es «demostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre, y las investigaciones ya señaladas, tienen que ver necesariamente con la solución de la pregunta por el ser [...] hay que sacar a la luz la conexión esencial entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre» (187).

Esta conexión esencial se detecta en que la «constitución del ser de todo ente [...] sólo es accesible en el comprender, en tanto que éste tenga el carácter de la *proyección**» (195). Con la *trascendencia* (o el estar-en-el-mundo) «*se realiza* [...] la *proyección* del ser del ente en general» (197). Dado que el Dasein está necesitado de la comprensión del ser, «*se cura de que* el ser-ahí pueda ser»**. La *necesidad trascendental* «es la íntima finitud que sostiene al ser-ahí» (198). Y «*cura*» es la «denominación de la *unidad estructural* de la trascendencia finita del ser-ahí».

El mismo Heidegger nos facilita los criterios para una *crítica del cuidado*, y con ella de toda la analítica del Dasein como ontología fundamental y fundamentación de la metafísica: ésta debería «demostrar que la *trascendencia* del ser-ahí, y con ella la comprensión del ser, *no* constituye la íntima finitud en el hombre; de modo que la fundamentación de la metafísica *no* tiene esa íntima relación con la finitud del

* «Proyección» (*Entwurf*) se traduce por «proyecto» en la edición de *Ser y tiempo* que citamos. (*N. de la T.*)

** «Curarse» y «cura» son las formas verbal y nominal de *Sorge*, traducida como «cuidado» en la versión de *Ser y tiempo* que citamos. (*N. de la T.*)

ser-ahí; y por fin que la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica no está incluida en el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser».

Puesto que estos tres criterios tocan el núcleo de la filosofía existencial de Heidegger, nos aventuraremos a ponerlos a prueba. La primera pregunta, pues, sería: *¿Es la trascendencia del Dasein y con ella la comprensión del ser la finitud más íntima del hombre*? Para poder responderla, tendríamos que poner en claro a qué aluden *trascendencia*, *comprensión del ser* y *finitud*.

Ya hemos discutido con detalle qué quiere decir *trascendencia*[5]. Es sinónimo de —o, mejor dicho, fundamental para— el *estar-en-el-mundo*. El hombre se encuentra como ente en medio de lo ente; y el ente que él mismo es, así como el resto de lo ente, le está abierto porque el hombre, en su originario volverse-a forma un horizonte en el que el ente puede comparecer. Hay que pensar este *formar-el-horizonte* como *comprensión del ser*, como comprensor proyectar la constitución del ser del ente. Trascendencia y comprensión del ser, por lo tanto, coinciden.

Pero ambas también deben coincidir con *finitud*, cuyo significado no es fácil entresacar. Sí puede excluirse, sin embargo, lo que *no* debe entenderse por tal:

En primer lugar, la finitud del hombre *no* debe considerarse *temporalidad* (201); *tampoco imperfección*: las imperfecciones no dejan ver la esencia de la finitud, quizá son sólo sus *remotas consecuencias fácticas*.

En segundo lugar no puede interpretarse como ser creado: «Y aun si lo imposible fuera posible, o sea, si se demostrara racionalmente que el hombre es un ser creado, la determinación del hombre como *ens creatum* sólo comprobaría una vez más el *hecho* de su finitud, pero no aclararía la esencia de la misma y no probaría que esta esencia constituye *la naturaleza fundamental del ser* del hombre» (185).

Coincidiendo con la tradición, estamos convencidos de que lo «imposible es posible», esto es, de que el ser creado es corroborable intelectualmente. Desde luego, no la pecu-

5. Cf. *supra*, pp. 76 ss.

liar clase de creación que nos presenta el *Génesis* bíblico (en atención a este proceso efectivamente histórico hablamos del *secreto de la creación*) aunque sí la necesidad de ser, no *per se* y *a se* sino *ab alio*, derivada de que el hombre *es algo* pero *no todo*. Pero ¿no es precisamente éste el *sentido propio de la finitud*? Heidegger toca el asunto al final, al formular la pregunta: «¿Es posible desarrollar la *finitud* en el ser-ahí, siquiera como un *problema*, sin una *'supuesta' infinitud*?». A la que se une seguidamente: «¿De qué índole es esta 'suposición'? ¿Qué significa la infinitud así 'puesta'?». Al hacer estas preguntas piensa en eso que, como *comprensión preontológica del ser*, ha proporcionado dirección y objetivo al camino recorrido en nuestros esfuerzos por alcanzar el sentido del ser: *la finitud sólo puede concebirse por oposición a la infinitud, esto es, a la plenitud eterna del ser. La comprensión del ser de un espíritu finito ya es, como tal, la irrupción de lo finito en lo eterno.*

De modo que ya hemos respondido anticipadamente más de lo que se cuestionaba al principio al discutir la relación de trascendencia y finitud. Llevemos, pues, hasta el final los razonamientos iniciados. *Ens creatum* no tiene sólo el significado de una creación efectiva sino el de lo esencialmente condicionado a causa de su finitud por lo infinito. Ahí se encierra, pues, el *sentido de la finitud*: *ser algo y no todo*. Este sentido de la finitud, sin embargo, no se cumple sólo en el hombre, sino en cualquier ente que no sea Dios. De manera que *finitud como tal y trascendencia no coinciden sin más*. Trascendencia significa un irrumpir desde la finitud, irrupción que le es dada junto con su comprensión del ser a una esencia *personal-espiritual* y, *como tal*, cognoscente. Heidegger habla alguna vez de la finitud *específica* del hombre, pero sin discutir jamás qué pretende haber entendido por tal; para explicarla, tendría que destacarse lo que diferencia al ser del hombre del ente no personal-espiritual y del ser de los espíritus finitos puros.

Vamos, pues, a la segunda pregunta: *En la fundamentación de la metafísica, ¿se trata en el fondo de la finitud del Dasein?* Heidegger no suprime el antiguo sentido de la *metaphysica generalis* como doctrina del ente *en cuanto tal*; sólo acentúa la necesidad de explicar el sentido del ser. Y ahí coincidimos con él. Pero Heidegger aún da un paso más allá

y afirma que, para comprender el sentido del ser, hay que investigar la comprensión del ser del hombre y, dado que es en la finitud de éste donde encuentra el fundamento de la posibilidad de la comprensión del ser, ve la tarea de fundamentar la metafísica en el examen de la finitud del hombre. A esta postura cabe oponer reservas desde dos puntos de vista:

En la metafísica se trata del sentido del ser en cuanto tal, no sólo del ser del hombre. Con todo, tenemos que *interrogar a la comprensión humana* —esto es, a la nuestra— *sobre el sentido del ser.* Y eso significa preguntarle a qué se refiere cuando habla del ser. Esta pregunta no puede reemplazarse por la que inquiere cómo *acontece* eso de la comprensión del ser. Quien se salta la pregunta por el sentido del ser subyacente en la comprensión del mismo y sin preocuparse de ello *proyecta la comprensión del ser del hombre*, corre el peligro de escindirse del sentido del ser; y, hasta donde yo veo, Heidegger sucumbe a dicho peligro. Aún hablaremos de ello.

Pero antes, la segunda reserva: hemos visto que la comprensión del ser no pertenece a la finitud como tal, pues hay entes finitos de los que no es propia. La comprensión del ser pertenece a lo que distingue al ser personal-espiritual de cualquier otro. Y dentro de él habría que distinguir la comprensión *humana* del ser de la de otros espíritus finitos, y toda comprensión *finita* de la *infinita* (divina). Pero qué sea *en definitiva la comprensión del ser* no puede exponerse sin aclarar qué es el sentido del ser. Así, pues, para nosotros la cuestión fundamental de una fundamentación de la metafísica sigue siendo la pregunta por el sentido del ser. Con todo, el significado que tenga la comprensión humana del ser para el sentido del ser es importante para evaluar el papel que debe desempeñar la finitud del hombre en la fundamentación de la metafísica. Lo que, además, coincide con la tercera pregunta que hay que discutir: *si la cuestión fundamental de la fundamentación de la metafísica se decide en el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser.*

Pues con la consideración de la pregunta por el sentido del ser como pregunta fundamental aún no se elimina el problema. Ambos términos son estrechamente interdependientes: preguntar por el sentido del ser quiere decir presuponer que nosotros, los preguntantes, tenemos una comprensión

del ser, que ésta es *posible*. Investigar la *posibilidad interna*, esto es, la esencia de esta comprensión del ser quiere decir presuponer que el sentido del ser nos es accesible, pues comprenderlo no significa sino tener acceso a él. Pues bien, es posible plantear la pregunta por el sentido del ser sin preguntar al mismo tiempo cómo se efectúa la comprensión del ser, ya que en el comprender el sentido estamos vueltos al sentido y no al comprender. En cambio, no es posible investigar la comprensión del ser sin recurrir al sentido del ser, pues, desatado del sentido que le es accesible, el comprender ya no es comprender. En cualquier caso, considerar que la pregunta fundamental es la pregunta por la comprensión del ser (y no la pregunta por el sentido del ser) es una suplantación del *fundamento*. No obstante, quizás fuera posible que una investigación más fiel y completa de la comprensión del ser explicara simultáneamente el sentido del ser. ¿Ocurre así en el caso de Heidegger?

Él dice que el hombre tendría que poder *dejar-ser* al ente y para ello debería «haber proyectado ya lo que le sale al encuentro, en tanto que ente» (192 ss.). Es más: «Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente». Por último: «[...] el ser del ente sólo es inteligible [...] si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, *se asoma a la nada*» (199). Para poder entender la última frase se nos tendría que indicar a qué se alude con *nada*. Más arriba (107 ss.), Heidegger había llamado a aquello que el conocimiento puro *conoce* —el horizonte puro— *una nada*, de la que se decía: «Nada significa: no un ente, pero, al mismo tiempo, '*algo*'». Lo que se intuye en la intuición pura (espacio y tiempo) se denomina *ens imaginarium*, término que se aclara como sigue: «El *ens imaginarium* pertenece a las formas posibles de la 'nada', es decir, de aquello que no es un ente en el sentido de lo ante los ojos» (136).

Según todas estas aclaraciones, no hay que entender por nada la *nada absoluta*. Pero como se habla de las diversas formas de la nada sin discutirlas, no queda claro a qué clase de *algo* se alude cada vez. Ahora bien, si tomamos conjuntamente todas las citas referidas y tenemos presente además lo que se ha dicho sobre el *tiempo originario*, difícilmente puede interpretarse sino que con *la nada* Heidegger quiere decir la

constitución del ser del ente *proyectado comprensoramente* por el hombre, esto es, el *ser mismo*[6]. Si esto es realmente a lo que se refiere —y todo parece indicarlo, menos veladamente aún en el libro sobre Kant que en *Ser y tiempo*— *ente y ser se arrancan el uno al otro de una manera que suprime el sentido del ser*: si calificamos una cosa de ente (Heidegger también considera el ser de las cosas que él llama *estar-ahí* una especie de ser), queremos decir que *es ella misma*, que le es propio un ser independiente de nuestra comprensión del ser. Heidegger ha remarcado con razón que *qué-es* (esencia, *essentia*), *que-es* (realidad, *existentia*) y *es-verdad* significa algo diferente en cuanto al ser y que es necesario precisar el fundamento de esta separación del ser y el sentido del ser (188) como tal. (Éste es el gran interrogante de la *analogia entis*.) En todos los casos, sin embargo, llamamos «ser» a algo que es propio de eso esencial, real o verdadero y no a algo en lo que, como quien dice, esto quede atrapado por efecto de nuestra comprensión del ser. Es más, incluso nuestro propio ser es algo con lo que *tropezamos*.

Heidegger intenta hacer justicia a esta circunstancia calificando la comprensión humana del ser de *intuición receptiva*, pero en cambio dirige todos sus esfuerzos a la caracterización del proyecto como tal. La *condición de arrojado* (= finitud = necesidad de otros entes) se establece como constitución fundamental del ser del hombre pero nunca alcanza la claridad que podría y que le abriría el sentido del ser y de la comprensión del ser. Heidegger expresa la convicción de que Kant se echó atrás ante el resultado de su crítica de la razón pura. A ello se refiere una pregunta digna de consideración: «¿[...] no termina nuestro propio esfuerzo [...] en un secreto evadirse ante algo que —y no es casualidad, por cierto— no vemos ya?». Y él mismo considera posible que su propia fundamentación de la metafísica «se haya detenido ante lo decisivo» (205).

Con lo que llegamos al punto hacia el que habíamos puesto rumbo. La filosofía existencial de Heidegger se echa atrás y se detiene ante lo que da su sentido al ser y es meta de

6. Sobre el significado de la nada, cf. *infra*, pp. 91 ss.; sobre la cuestión del ser, véase la nota 6, p. 95.

toda comprensión del ser: el *infinito*, sin el cual no se puede concebir nada *finito*, ni lo finito como tal. Que se trata de un echarse atrás y un detenerse, y no de un mero no-ver, se sigue de que al principio, en referencia a Kant, Heidegger opone el *conocimiento finito* y el correspondiente *fenómeno* u *objeto* al *ente en sí*: «El término 'fenómeno' mienta al ente mismo como objeto del conocimiento finito. Hablando con más precisión: *sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entregado al ente ya existente*». El conocimiento infinito, por el contrario, «se hace patente al ente al darle origen; lo tiene siempre patente 'solamente' como algo a lo que da origen, a saber, como *producto* de la creación [...] Es el ente como ente *en sí*, es decir, no como objeto». «El ente 'que se aparece' es idéntico al ente en sí». Pero como *objeto* se hace patente «según el modo y la extensión del poder de receptividad y de determinación que pueda ofrecer el conocimiento finito» (36)[7]; y al conocimiento finito le es propio que «en tanto finito, *esconde* [...] necesariamente» (37). En las páginas siguientes, sin embargo, dicha oposición desaparece, sólo se sigue hablando del conocimiento finito y del ente que el conocimiento finito *deja que le haga frente*. De manera que el objeto ahuyenta el *ente en sí* y la estructura formal que el conocimiento finito como tal *proyecta*[8] *para el objeto* se reclama el ser mismo.

¿Se justifica este desplazamiento con la finitud de la razón humana, que, circunscrita a lo finito, debería abstenerse de la *arrogancia* de querer captar y decir algo respecto al *ente en sí* y la razón *infinita*? ¿No es más bien el conocimiento de los propios límites, al mismo tiempo, un necesario traspasarlos? Conocerse a sí mismo como *finito* quiere decir conocerse como *algo* y *no* como *todo*. Pero entonces el todo es captado, aunque no sea *conceptualmente*, es decir: el todo es pensable y asumible por el conocimiento humano. La comprensión humana del ser sólo es posible como irrupción de lo finito en el

7. Se pasa por alto, sin embargo, que el conocimiento infinito también engloba el conocimiento finito y el *objeto* tal como éste aparece al conocimiento finito.

8. Cf. nota 6, p. 95.

ser eterno. El ser finito como tal exige, pues, ser concebido desde lo eterno. Sin embargo, dado que el espíritu finito sólo puede vislumbrar el relampagueo del ser eterno pero no conceptualizarlo, tampoco puede forjarse ningún concepto del ser finito, ni siquiera el suyo propio, que resulta *magis ignotum quam notum*, la eterna perplejidad, el ἀεὶ ἀπορούμενον que, al salirnos al paso, marcó, según Aristóteles, el punto de partida de la metafísica (cuyo punto final sería la fundamentación heideggeriana de la misma).

Si el libro sobre Kant se escribió para hallar una respuesta a la pregunta en la que acababa *Ser y tiempo*, a saber, si hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del ser, si el tiempo es el horizonte del ser, es obvio que no alcanza su objetivo. La ambigüedad del tiempo —que es a la vez intuición e intuido, proyectar y proyectado, e igualmente la iridiscencia de lo que se denomina horizonte— es precisamente lo que obstruye el camino al sentido del ser. Si al final de *Ser y tiempo* el camino recorrido se ponía en duda, la mirada retrospectiva que le dirige al libro sobre Kant aún lo hace más dudoso. Y lo que ha aparecido publicado después tampoco cambia nada al respecto.

DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

Está claro que, al igual que en el libro sobre Kant, el motivo de los dos breves escritos «De la esencia del fundamento»[1] y «¿Qué es metafísica?»[2] es explicar la obra mayor que les precede, rebatir las malas interpretaciones que ésta ha sufrido y elaborar con mayor claridad algunos puntos oscuros de la misma. A tal efecto, Heidegger sigue y perfila con mayor firmeza líneas que antes sólo había apuntado. Por ejemplo, en el trabajo «De la esencia del fundamento» trata más nítidamente, bajo el nombre de *trascendencia*, el estar-en-el-mundo[3]. Así, trascender significa que el Dasein siempre sobrepasa a los entes, también a sí mismo, en dirección al *mundo*, esto es, no en dirección al universo de los entes ni al conjunto de los hombres, sino a un *ser en total*. Mundo está por esencia referido al Dasein (135) y el Dasein «configura un mundo en la esencia de su ser» (136).

Para clarificar el concepto de «mundo», Heidegger recurre al lenguaje de las Sagradas Escrituras (las Epístolas de san

1. «Vom Wesen des Grundes», en *Husserl-Festschrift*, Halle a. S., 1929, pp. 71 ss.

[Citamos de la edición en español: «De la esencia del fundamento», en M. Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 109-150. Las páginas correspondientes se dan entre paréntesis tras las citas. (*N. de la T.*)]

2. Lección inaugural pública que Heidegger impartió el 24 de julio de 1929 en el paraninfo de la Universidad de Friburgo de Bresgovia; editada por Cohen en Bonn en 1930.

3. Que no lleva, sin embargo, hasta sus últimos fundamentos, como en el libro sobre Kant.

Pablo y el Evangelio de san Juan), de san Agustín y de santo Tomás, lo cual puede causar la impresión de que se deja atrás el evidente sentimiento anticristiano de *Ser y tiempo*[4]. Asimismo, en notas a pie de página asegura que «mediante la interpretación ontológica del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, no se toma ninguna decisión, ni positiva ni negativa, sobre un posible ser en relación con dios» (137, nota 88) y que el Dasein no debería caracterizarse como lo *propiamente* ente: «una interpretación ontológica del ser a partir de y en la trascendencia del Dasein no significa una deducción óntica del todo de ese ente que no es conforme al Dasein a partir de lo ente *qua* Dasein» (139, nota 91).

Por lo que se refiere a aquél, de hecho los críticos han sacado el *estar-ahí* y el *estar a la mano* de la oscuridad en que Heidegger los había dejado y los han interpretado de una manera que éste no había previsto. Y es que una interpretación lo suficientemente fiel y extensa de ese esencial *sobrepasarse-a-sí-mismo* también habría aportado una visión del Dasein que al menos dejara la puerta abierta a un ser vuelto hacia Dios (*Sein zu Gott*)*. Pero el caso es que, ni en *Ser y tiempo* ni en estos escritos posteriores, la interpretación ha seguido tales términos, de manera que la exégesis del ser —más patentemente aún en el libro sobre Kant que en *Ser y tiempo*— no deja posibilidad alguna a un ser independiente del Dasein.

Si, además, la *trascendencia* se entiende como *libertad*, en virtud de la cual el Dasein proyecta el mundo y las propias posibilidades, y, en referencia a la ratificación de la *finitud del Dasein* (atestiguada por lo limitado de las posibilidades que puede *realmente* empuñar), se plantea la pregunta: «¿Y acaso no se anuncia ya aquí la esencia *finita* de la libertad?» (143), entonces, con esta pregunta probablemente retórica se cierra nuevamente el ser del Dasein a *todo* ser personal

4. Giro que quizá se explique por el hecho de que Heidegger escribió el trabajo «De la esencia del fundamento» en sus años de Marburgo, época en la que ejerció una poderosa influencia sobre los teólogos protestantes (cuyos estímulos probablemente también recibiera).

* Traducimos así para mantener el paralelismo con el *Sein-zum-Tode* («estar vuelto hacia la muerte» en la traducción de *Ser y tiempo* que venimos citando). (*N. de la T.*)

y se niega a Dios, al menos al Dios de la doctrina cristiana de la fe y de las demás religiones monoteístas. Y el conocimiento de que «el Dasein, en cuanto *libre* poder-ser, está *arrojado* en medio de lo ente», de que no está «en poder de la libertad misma» aún cuando «tenga la posibilidad de ser él Mismo y de que lo sea de facto de acuerdo con su libertad» (149), no se convierte aquí, como tampoco anteriormente, en punto de partida para avanzar hacia un arrojador no arrojado, un infinitamente libre.

¿QUÉ ES METAFÍSICA?

La lección inaugural, impartida en Friburgo, «¿Qué es metafísica?», sitúa en el punto central de la discusión la *nada*. Para el lector del libro sobre Kant esto no es tan chocante como debió de serlo para el oyente desprevenido, pues ya allí, en el desarrollo de la investigación sobre la comprensión del ser, se aludió a la nada como *horizonte* que hace accesible el ente al *Dasein*. Puesto que, mientras tanto, el sentido de la nada sigue siendo oscuro, merece la pena examinar las últimas disquisiciones que se le dedican.

Toda ciencia tiende al ente. La irrupción en la totalidad del ente, irrupción que pertenece a la existencia humana, abre el ente en eso que él *es* y como *es*, y así «a su modo ayuda a lo ente a llegar a ser él mismo»[1]. «Adonde se encamina la relación mundana es a *lo ente mismo* [...] y nada más». Ahora bien, la «nada», al parecer tan fácilmente escurridiza, es abordada por sorpresa: «*¿Qué pasa con esa nada?*» (95). El entendimiento no puede decidir nada al respecto. La *nada no* se deja definir como *negación del universo de los entes* porque «la nada es más originaria que el no y la negación» (97).

El *acontecer fundamental de nuestro Dasein*, que nos desvela al ente en su totalidad es *la disposición afectiva* o un determinado *estado de ánimo*; por ejemplo, el *aburrimiento*

1. «¿Qué es metafísica?», p. 94. [Citamos la edición en español: «¿Qué es metafísica?», en M. Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93-108. Damos las páginas correspondientes entre paréntesis a continuación de las citas. (*N. de la T.*)]

en sentido propio (cuando no es esto o aquello lo que le aburre a uno, sino cuando «uno se aburre»). El estado de ánimo en el que el hombre es traído ante la *nada* es —como ya sabemos— la *angustia*: al *escapársenos lo ente y escapársenos nosotros mismos* la angustia manifiesta la nada. Ésta se desvela en la angustia *no como ente* y *no al lado del ente*: «aparece a una con lo ente en su totalidad» (101). Pero éste no es *ni aniquilado ni negado*, sino *caduco*. La nada «no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este *remitir que rechaza fuera de sí* y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: *el desistimiento*. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación [...] *Es la propia nada la que desiste* [...] Revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta *extrañeza*, como aquello *absolutamente otro* respecto a la nada» (101-102)[2].

«Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la *originaria* apertura de lo ente *como tal*: que es *ente y no nada* [...] La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que *conduce por vez primera al ser-aquí* [Da-sein] *ante lo ente como tal*» (102). «La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo *ente*, sino que pertenece originariamente al *propio ser*. En el *ser* de lo ente acontece el desistir que es la nada» (*ibid.*).

Testimonio del «carácter manifiesto de la nada en nuestro Dasein, que, aunque es permanente y está muy extendido, también se halla disimulado», es la *negación*, que en el «decir-*no*» se expresa sobre un *no*, pero es incapaz de aportar por sí misma no alguno porque «sólo puede negar cuando previamente se le ha dado algo *negable*» (103). Sin embargo, esto no es posible a menos que «todo pensar como tal tenga ya de antemano *a la vista* el *no* [...] El no ciertamente no

2. Da la impresión de que aquí Heidegger se refiere a la nada en un sentido más radical que en el libro sobre Kant (cf. *supra*, pp. 83 s.). En consecuencia, la relación entre nada y ser cambia.

se forma por medio de la negación, sino que la negación se *funda* sobre el no que surge del desistir que es la nada» (*ibid.*). La negación tampoco es el único comportamiento consistente en desistir; sobre la nada también se fundan la actuación hostil, el desprecio implacable, el fracaso, la prohibición, la privación y la renuncia. «El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada» (104).

Donde más destaca la angustia, generalmente reprimida, que la nada manifiesta es en el *Dasein temerario*. «Pero todo esto sólo ocurre en razón de aquello *para lo que se prodiga*, con el fin de preservar la *última grandeza* del Dasein. A la angustia del temerario no cabe oponer la alegría o el goce placentero del Dasein sosegado. Se encuentra [...] en secreto *vínculo* con la serenidad y templanza del deseo creativo».

«Lo que convierte al hombre en el *lugarteniente* de la nada es [...] el estar inmerso en la nada del Dasein [...] Tan *finitos* somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias [...] El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia [...] La metafísica es el *preguntar más allá* de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su *totalidad* para el concepto» (105).

La pregunta por la nada abarca la totalidad de la metafísica, pues, «ser y nada se pertenecen mutuamente [...] porque el propio *ser* es *finito* en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la *nada*» (106).

En la frase *ex nihilo nihil fit*, la *metafísica antigua* entendió por nada la materia informe y sólo consideró ente lo que tenía forma. La *dogmática cristiana*, en cambio, niega la frase y afirma: *ex nihilo fit ens creatum*, entendiendo por *nihil* la ausencia del ente extradivino. «Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él mismo de algún

modo *con* la nada. Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que lo 'absoluto' excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada» (*ibid.*)*.

En la interpretación heideggeriana la frase recibe «otro sentido que afecta al *problema mismo del ser* y que reza así: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo en la nada del Dasein de acuerdo con su posibilidad más propia, es decir, de modo finito» (*ibid.*). Todo preguntar por el ente descansa en la nada: «Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente» (107). *La metafísica* «es el *acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo*». Acontece «por medio de un *salto* particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, *por un lado*, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse en la nada [...]; *finalmente*, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia *nada*: *¿por qué hay ente y no más bien nada?*» (108).

Está claro que la conferencia, pensada para un público no especializado y destinada más a estimular que a aleccionar, renuncia al rigor del tratado científico. Emite rastros de luz y no aporta ninguna claridad tranquilizadora, de manera que es difícil sacar algo tangible de ella. El discurso suena en algunos fragmentos directamente mitológico: se habla de la nada casi como de una persona a la que hubiera que ayudar en su derecho siempre oprimido. Se nos recuerda la «nada, la nada que una vez lo fue todo». Pero sería poco fructífero detenerse en estos pasajes oscuros.

Quizás saquemos algo más en claro si nos centramos en las diversas interpretaciones de la frase *ex nihilo nihil fit*. ¿Realmente entendía la metafísica antigua por nada, de la que nada nace, la materia informe? Entonces no hubiera podido formular la frase, pues, según su concepción, todo *lo que tiene forma se forma* a partir de la materia informe, y

* «[...] todo lo que tiene que ver con la nada» (*Nichtigkeit*), que se traduce por «nihilidad» en la versión de *Ser y tiempo* que citamos. (*N. de la T.*)

diferenciaba lo no ente sin más (οὐχ ὄν) de lo no ente que en cierta manera —esto es, según la posibilidad— es (μὴ ὄν)[3]. Y ésta es la materia de la que se forma en sentido *propio* el ente. Eso de lo que nada resulta, tampoco tiene ningún ser posible, es la *nada absoluta*.

Ahora bien, ¿en qué sentido hay que entender la frase: *ex nihilo fit-ens creatum*? En ella tampoco se entiende por *nada* la materia susceptible de recibir una forma. La doctrina de la creación niega que ya hubiera una materia que estuviera ahí antes de la creación. Según Heidegger, para la dogmática la nada es la ausencia de todo ente extradivino. Pero nosotros planteamos si con ello se agota el sentido de la *nada*. En cualquier caso, de una nada entendida así no puede resultar algo en el mismo sentido que de una materia que ya estuviera ahí. A la nada no puede *sacársele* nada. *Creación* significa más bien que todo lo que es criatura, incluido su ser, procede del creador. La frase, pues, sólo puede entenderse como que el creador no está condicionado en su crear por ningún otro ente, que no hay más ser que el creador y la creación. ¿Y qué pasa con la dificultad de explicar que Dios tenga que tratar con la nada para crear a partir de ella? Es admisible que Dios tenga que conocer la nada para crear *algo*. Este conocer no es una nulidad en sentido absoluto, porque todo conocer como tal, incluido el de la nada, es algo positivo. Dios conoce la nada como lo opuesto de sí mismo, esto es, como lo *opuesto del ser mismo*. Y esta *idea de la nada* está presupuesta en la negación, porque todo lo *finito* es «algo y no todo», un sentido cuyo ser incluye el no-ser.

¿Acierta entonces Heidegger, cuando afirma que la dogmática cristiana no pregunta ni por el ser ni por la nada? Acierta en tanto que la dogmática como tal no *pregunta* sino que *alecciona*[4]. Lo cual no significa que no se interese por el ser y la nada: habla del ser al hablar de Dios y de la nada en muchos contextos, por ejemplo cuando habla de la creación y entiende por creado un ente cuyo ser contiene un no-ser.

3. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 1003 b y N 1089 a-b.

4. Más exactamente: la dogmática puede preguntar si algo es digno de fe o no, pero lo que establece como dogma deja de ser cuestionable para ella.

Por eso bien puede decirse que «ser y nada» se pertenecen mutuamente[5]; pero no «porque el ser sea *finito* en su esencia». Porque «tan *finitos* somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias», la revelación de la nada en nuestro propio ser significa al mismo tiempo la irrupción de este nuestro ser finito y nulo en el ser infinito, puro, eterno[6].

Así, la pregunta: «*¿por qué hay ente y no más bien nada?*», la pregunta en que se expresa el ser mismo del hombre, se transforma en la *pregunta por el fundamento eterno del ser finito.*

5. Cf. *supra*, p. 92.

6. Es difícil que el lector de los escritos de Heidegger no tenga la impresión de que el objetivo de su filosofía existencial es plantear la «esencial y necesaria finitud del ser y todo el ente». Sin embargo, hay que mencionar que Heidegger, en una observación verbal digna de tenerse en cuenta, se guardó de una interpretación tal. Su rectificación nos ha llegado de la siguiente manera: «El concepto del ser es finito pero esta afirmación no dice nada del carácter finito o infinito del ente y del ser mismo. Todo ente que para concebir lo ente necesita de un concepto del ser es finito y si hubiera un ser infinito no necesitaría ningún concepto del ser para conocer lo ente. Los hombres necesitamos la filosofía conceptual para sacar a la luz lo ente porque somos finitos y nuestra peculiaridad de seres finitos, la esencia incluso de esta particularidad de ser finitos, se funda sobre la necesidad de utilizar el concepto del ser. Dios, por el contrario, como infinito que es, no está sometido a tal necesidad limitadora del conocimiento: Dios no filosofa. Pero el hombre se define por comportarse respecto al ser de manera que tiene que hacerse un concepto de él, servirse del concepto de ser». (Cf. el informe del padre Daniel Feuling en *La Phénoménologie, Journées d'Etudes de la Société Thomiste*, I, Cerf, Juvisy, 1932, p. 39.) Aquí sí se hace la neta distinción que echamos en falta en los escritos y que deja abierta la posibilidad de un ser eterno.

Dado que esta cita sólo se apoya en una manifestación verbal no documentada en ningún texto de Heidegger, sólo se incluye como nota a pie de página. Por otra parte, está tomada de una conversación destinada a preparar una comunicación pública sobre la fenomenología de Heidegger. Además, parece tener demasiado peso como para permitirnos callarla.

En apéndice a la obra de Edith Stein *Ser finito y ser eterno* (1936) —reactualización de la *philosophia perennis* con ayuda del método fenomenológico— se recoge «La filosofía existencial de Martin Heidegger», un diálogo con los principales escritos del filósofo hasta esa fecha. Valiosa presentación del pensamiento heideggeriano, en ella Edith Stein procede a una revisión crítica del planteamiento de la cuestión del ser. A través del examen de la aportación y las insuficiencias de los análisis de Heidegger en temas clave como la finitud, la temporeidad, la trascendencia o la nada, Stein se encamina desde la doctrina del ser a una doctrina de la persona.

Nacida en 1891 en una familia judía, *Edith Stein* entrará en contacto con el círculo fenomenológico en 1913. Tras la defensa de su tesis doctoral, publicada parcialmente bajo el título *Sobre el problema de la empatía* (Trotta, 2004), comienza a trabajar como ayudante de Husserl, pero tendrá que abandonar la perspectiva de una carrera académica. Entre los años 1918 y 1921, periodo de «silencio mortal», tiene lugar su conversión al catolicismo, en la que será decisiva la lectura de Agustín y de Teresa de Jesús. En 1933 entra en el Carmelo de Colonia. Deportada en 1942 a causa de su condición de judía, morirá ese mismo año en un campo de exterminio.

ISBN 978-84-9879-174-7

